59e ANNEE (6e SÉRIE) N° 29 21 JUILLET 1949

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

CHRONIQUE DE THÉOLOGIE

Deuxième article :
Les Origines du monde et de l'homme

SOMMAIRE

I. — CRÉATION DU MONDE. — 1. Directives de l'Eglise sur l'interprétation de Gen. I. — 2. Jean Abelé, *L'Evolution de l'Univers et le Problème de ses origines.* — 3. Card. Ern. Ruffini, *La Teoria della Evoluzione secondo la Scienza e la Fede.* — 4. C. Boyer, *De Deo creante et elevante* (4e éd.).

II. — ORIGINES DE L'HOMME. — 1. Card. Ruffini, *op. cit.* — 2. Josef Ternus, *Die Abstammungsfrage, heute.* — 3. Vittorio Marcozzi, *Evoluzione e creazione ; Poligenesi ed evoluzione nelle origini dell'uomo.* — 4. Remy Collin, *Mesure de l'homme.* — 5. M. Flick, *L'origine del corpo del primo uomo alla luce della filosofia e della teologia ;* — C. Boyer, *op. cit.*

III. — POLYGÉNISME OU MONOGÉNISME ? — A. Position théologique : 1. M. Flick, *Il Poligenismo e il dogma del peccato originale.* — 2. Garrigou-Lagrange, *Le monogénisme n'est-il nullement révélé, pas même implicitement ?* — 3. H. Lennerz, *Quid theologo dicendum de Polygenismo ?* — 4. C. Boyer, *op. cit.*

B. Position scientifique : 1. R. Collin, *op. cit.* — 2. Marcozzi, *art. cit.* — 3. Carles, *L'unité de l'espèce humaine, Polygénisme ou Monogénisme.*

IV. — ELÉVATION ET CHUTE DE L'HOMME. — 1. Boyer, *op. cit.* ; — Daffara, *De peccato originali et de Verbo incarnato.* — 2. Guy de Broglie, *De gratuitate ordinis supernaturalis ad quem homo elevatus est* ; — C. Boyer, *Morale et surnaturel* ; — H. de Lubac, *Le Mystère du surnaturel.* — 3. J. Coppens, *La connaissance du Bien et du Mal et le Péché du Paradis* ; — F. Asensio, *De persona Adae et de peccato originali originante secundum Genesim.*

I. — Création du monde

1. Les origines du monde sont décrites au Ier chapitre de la Genèse, vv. 1-25. Le caractère historique du récit de la création a été et est encore l'objet de bien des discussions. Dans l'encyclique *Providentissimus Deus*, Léon XIII a énoncé de précieuses directives : « Les écrivains sacrés n'ont pas voulu renseigner les hommes sur les choses sans utilité pour le salut ; aussi, plutôt que de poursuivre une recherche scientifique, ils décrivent les choses avec des métaphores ou parlent selon le langage commun usité de leurs temps » [1]. — En juin 1909, la Commission Biblique reprenait la même idée : « l'intention de l'auteur sacré n'est pas d'enseigner d'une manière scientifique la constitution intime des choses et l'ordre de la création ; mais il parle selon la connaissance populaire d'après les données des sens et dans le langage du temps » [2]. Dans l'encyclique *Spiritus Paraclitus,* Benoît XV a sanctionné le même enseignement [3]. Mais dans *Divino afflante Spiritu,* Pie XII apporte des indications nouvelles [4]. Il souligne l'importance des « genres littéraires ». Le commentateur doit donc s'efforcer de discerner

quels genres littéraires ont voulu utiliser les écrivains de cet âge reculé et quel genre ils ont en fait utilisé. Car les anciens Orientaux ne se servaient pas toujours, pour exprimer leur pensée, des mêmes formes et des mêmes modes d'expression que nous actuellement ; ils utilisaient plutôt ceux qui avaient cours chez les gens de leur temps et de leur pays... On rencontre... chez les auteurs sacrés comme chez les autres écrivains anciens, certains procédés d'invention, d'exposition et de narration, certains idiotismes, spécialement usités dans les langues sémitiques, des approximations, comme on dit, certaines façons hyperboliques, bien plus, quelque fois paradoxales, de s'exprimer qui gravent plus profondément dans l'esprit les choses que l'on veut dire... (p. 16).

Aussi faut-il que « l'exégète catholique aborde les questions difficiles qui n'ont pas encore été résolues jusqu'ici, non seulement pour repousser les objections des adversaires, mais encore pour tenter de leur trouver une solide explication, en accord parfait avec la doctrine de l'Eglise, spécialement avec celle de l'inerrance biblique, et capable en même temps de satisfaire pleinement aux conclusions certaines des sciences profanes » (p. 23).

Dans sa lettre au card. Suhard [5], le P. Vosté, secrétaire de la Commission Biblique rappelle combien la question des formes littéraires des onze

[1] *Lettres apostoliques de S. S. Léon XIII* (Bonne Presse, t. IV, p. 35. — Denz.-Bann, n. 1927).

[2] Réponse du 30 juin 1909 sur le caractère historique des trois premiers chapitres de la Genèse, n. 7 (Denz.-Bann., n. 2127). — Voir le commentaire du *Supplément du Dict. de la Bible*, art. *Genèse*, t. III, col. 611-612 : « Dans l'art. 7, la Commission Biblique s'est contentée de faire l'application au ch. Ier de la Genèse des principes généraux qu'avait exposés Léon XIII dans l'encyclique *Providentissimus Deus* sur la manière dont il était parlé dans la Bible des sciences naturelles suivant les apparences et le langage vulgaire » (col. 611). L'article du *Supplément* met en regard les deux textes.

[3] Lettre encyclique *Spiritus Paraclitus*, à l'occasion du XVe centenaire de la mort de S. Jérôme, 15 sept. 1920 (*Actes de Benoît XV*, Bonne Presse, t. II, p. 169 suiv.). — Le passage auquel il est fait ici allusion est celui dans lequel Benoît XV réprouve certaines conclusions opposées à l'inerrance de l'Ecriture et qu'on voudrait déduire des sages principes posés par Léon XIII. Ed. citée p. 184-186 ; Denz.-Bann., n. 2186-2187.

[4] Citée d'après la traduction française parue au cours de la guerre, Paris, 1944. — Voir le commentaire de l'*Ami*, très spécialement sur « les genres littéraires », 24 oct. 1946, p. 37.

[5] Voir *Ami*, 1948, p. 474. — Cf. *A.A.S.*, t. XL (28 janv.-27 févr. 1948). — Le R. P. Béa, recteur de l'Institut Biblique à Rome, a donné un commentaire de cette lettre dans la *Civiltà cattolica*, 17 avril 1948.

premiers chapitres de la Genèse est obscure et complexe :

Le premier devoir qui incombe ici à l'exégèse scientifique consiste tout d'abord dans l'étude attentive de tous les problèmes littéraires, scientifiques, historiques, culturels et religieux connexes avec ces chapitres ; il faudrait ensuite examiner de près les procédés littéraires des anciens peuples orientaux, leur psychologie, leur manière de s'exprimer et leur notion même de la vérité historique ; il faudrait en un mot rassembler sans préjugés tout le matériel des sciences paléontologique et historique, épigraphique et littéraire C'est ainsi seulement qu'on peut espérer voir plus clair dans la vraie nature de certains récits des premiers chapitres de la Genèse. Déclarer à priori que leurs récits ne contiennent pas de l'histoire au sens moderne du mot, laisserait facilement entendre qu'ils n'en contiennent en aucun sens, tandis qu'ils relatent en un langage simple et figuré, adapté aux intelligences d'une humanité moins développée, les vérités fondamentales présupposées à l'économie du salut, en même temps que la description populaire des origines du genre humain et du peuple élu.

En ce qui concerne la création du monde (Gen. I), on est unanime, de nos jours, à dénier à la description matérielle que présente le récit de la création la valeur objective qu'on lui avait longtemps supposée. On relira avec profit la page très avertie écrite à ce sujet par le regretté M. Chaine [6] :

Lorsqu'avec le temps on reconnaît que l'hypothèse de Galilée s'imposait aux esprits, beaucoup d'exégètes catholiques, après avoir voulu réglementer les sciences d'après la Bible tombèrent dans un excès opposé · ils interprétèrent la Bible d'après les sciences. Ce fut le concordisme... On crut trouver une harmonie entre le premier chapitre de la Genèse et les découvertes de la géologie, de la paléontologie. Moïse parlait comme les savants. Les six jours, malgré leurs soirs et leurs matins, devinrent six périodes. Ce fut une grave erreur [7].

D'abord les jours de la Genèse sont bien, comme l'indique le contexte, ces jours de vingt-quatre heures. Il y a un soir, il y a un matin ; le soleil préside au jour, la lune à la nuit. La traduction du mot jour, « *yom* », par période est insoutenable. D'autre part, les périodes géologiques ne sont qu'une manière commode de classer les faits. On compte quatre grandes périodes avec des subdivisions ; mais on aurait pu classer les faits dans un tout autre comput. On ne voit pas Dieu révélant aux Hébreux des notions aussi contingentes et factices...

Les auteurs bibliques ont raconté la création et l'organisation du monde en se servant des conceptions scientifiques de leur temps. Il importe, en effet, de distinguer les vérités religieuses que l'auteur enseigne des notions [scientifiques] qu'il utilise pour les exprimer. Il y a quelques années, on aurait décrit la création dans l'hypothèse d'une nébuleuse en mouvement où se seraient formés des centres de condensation, suivant le système de Laplace. Aujourd'hui, après les récentes découvertes de la physique, on pourrait se représenter autrement la formation du monde. La même vérité religieuse se trouve ainsi exprimée d'une manière différente dans les synthèses successives de la connaissance (p. 44-45).

2. — Ouvrons une parenthèse qui montrera le bien fondé de cette dernière affirmation. Dans les *Etudes*, le P. Jean Abelé donne un aperçu des théories actuelles sur *L'Evolution de l'Univers et le Problème de son Origine* [8]. La théorie de Laplace est maintenant délaissée. Grâce aux interprétations des astronomes Slipher, Humason, Hubble et surtout aux inductions de l'abbé Georges Lemaître, on peut concevoir comme probable que l'état primitif du monde aurait pu être un état d'extrême condensation. L'évolution de l'univers serait donc *une expansion de l'espace*. Expansion DE l'espace, disons-nous, car, selon l'enseignement de S. Thomas, l'action de la Cause première ne constitue pas *un événement temporel*, dont l'époque puisse être fixée, car, en dehors du monde qui n'en est que le terme, il n'y a *ni espace ni temps* (Cf. Quodl., V, q. I, a. 1).

La théorie de l'atome primitif, dans lequel, selon l'abbé Lemaître, se trouve initialement condensée toute la substance de l'univers dans un état d'effroyable compression, permet d'ailleurs d'ajouter à l'affirmation de S. Thomas une intéressante remarque. Si cet atome possède une *étendue* et une *durée internes*, il n'est à proprement parler *ni dans l'espace ni dans le temps*. Ces deux derniers concepts, qu'il ne faut pas confondre avec les précédents, supposent un état dispersé de la matière, car ils expriment, le premier l'ensemble des relations de distance entre les parties disjointes du monde matériel, le second le jeu des interactions causales... reliées par une métrique unique, celle de la théorie de la relativité.

C'est l'*explosion* d'un atome primitif qui engendre, avec l'état dispersé, l'espace et le temps, tels que se les représent l'imagination et tels que s'efforce d'en dresser un réseau de coordonnées la pensée scientifique.

Mais comment aller au-delà de cette explosion en remontant la série des états successifs de l'atome primitif ? On peut en concevoir la possibilité à une double condition : renoncer à les dater et les localiser faute de cadre, les dégager de toute relation d'un contenant à un contenu. Dans son exposé sur *L'Architecture de l'Univers* (1930), un astronome M. Paul Couderc imaginait un idéal stationnaire du monde, dans lequel des phénomènes inconnus « fermeraient » le cycle des transformations de la matière, pour éviter « de considérer les événements en chaîne rectiligne, dont les deux bouts pendraient lamentablement dans le néant ». La conception d'un atome primitif situé en dehors du temps et de l'espace enlève tout fondement à l'idée d'un *néant antérieur au monde*. Mais un dernier problème se pose, et de la même façon pour le croyant et pour l'incroyant. Comment se représenter comme un événement susceptible de prendre date, « soit le passage de la solitude divine au dialogue du Créateur et de la création, soit le passage du néant à l'être » ? (p. 329).

Laissant le dogme de la création à la théologie, le seul problème d'origine qui puisse être étudié d'après les méthodes scientifiques,

est celui de savoir si, en remontant sans pouvoir en sortir, la série des états successifs de l'atome primitif, les états parcourus au rebours se simplifient progressivement, par exemple par la résolution des éléments à nombre atomique élevé en éléments à nombre atomique faible et finalement en hydrogène. On pourrait alors, par la renonciation à remonter au delà, donner un sens à l'affirmation que le monde a commencé et dinstinguer les deux concepts de *création* et de *conservation* du monde par Dieu, en disant avec S. Thomas que le premier ne fait qu'ajouter au second l'hypothèse d'un *état de nouveauté du monde* (p. 329-330).

[6] « Lectio divina ». — J. CHAINE, *Le Livre de la Genèse*, Paris, 1948 (Editions du Cerf), p. 44-45.

[7] « Le Concordisme qui a survécu si longtemps dans certains manuels ne faisait qu'exposer l'exégèse catholique au ridicule » (J. Chaine, *op. cit.*, p. 45). — Mais est-il bien certain qu'on puisse, même aujourd'hui, mettre au passé cette remarque sévère ?

[8] *Etudes*, mars 1949, p. 317-330.

3. — Des exégèses qui se sont efforcées d'expliquer le récit de la création en six jours, S. Em. le cardinal Ruffini donne un excellent résumé dans son récent ouvrage, *La théorie de l'Evolution selon la Science et la Foi* [9] : système historico-littéral strict de la plupart des anciens Pères, maintenu tant bien que mal chez certains interprètes modernes ; système historique littéral large, interprétant les jours comme des périodes réelles ou idéales ; système allégorique, idéalisme de S. Augustin, renouvelé de nos jours, sous différentes formes : théorie logique du P. Lagrange, visionisme d'Hummelauer et de Hoberg ; enseignement-populaire de Semeria, Zapletal, Peters, ou poétique de Clifford. Quant au système mythologique de Delitzsch, Loisy et autres auteurs d'orthodoxie contestable, on ne saurait s'y arrêter, car il fait du récit biblique une simple transposition des cosmogonies païennes [10].

Ayant apporté les objections faites aux autres interprétations, l'éminent auteur résume son exégèse du premier chapitre de la Genèse en six points : 1° les effets de la création y sont rapportés seulement selon les apparences ; 2° le cadre de la création est conçu d'une façon logique et artistique ; 3° le but doctrinal et moral du chapitre est d'inculquer aux hommes que toutes choses, même les êtres particuliers, furent créés par Dieu et que les six premiers jours de la semaine doivent être consacrés au travail, le septième au repos ; 4° non seulement le fait de la création, mais la distribution de l'œuvre créatrice en six jours furent objet d'une révélation spéciale de Dieu ; 5° la cosmogonie mosaïque est donc, en réalité, vraiment historique, soit quant au fait de la création, soit même quant à la formation de toutes choses : ce qui ne veut pas dire ni que la distribution et la succession des créatures dans l'Hexaméron répondent exactement à une distribution et succession déterminée dans l'ordre historique, ni que toutes choses aient été faites simultanément. L'ordre logique de l'Hexaméron a un fondement dans l' « ordre objectif » (du moins cela semble plus probable), mais cet ordre objectif du récit inspiré domine les interprétations scientifiques qu'on en peut donner ; 6° ainsi cette interprétation ne fait aucune violence au texte inspiré, rend impossible toute contradiction scientifique et accorde à la Genèse toute l'historicité possible. On se souviendra, d'ailleurs, que le « travail » de Dieu dans la création est un pur anthropomorphisme (p. 84-115).

Ces conclusions présupposent une certaine défiance à l'égard d'une évolution, même modérée, mais portant sur la variation des espèces. C'est d'ailleurs la conclusion de toute la première partie de l'ouvrage (p. 3-83), où l'auteur laisse percevoir ses sympathies pour un concordisme renouvelé s'efforçant de mettre en harmonie les enseignements de la Genèse et les données actuelles de la science.

4. — Sur le même sujet, il est intéressant de confronter la nouvelle édition du *De Deo creante et elevante* [1], du P. Boyer, professeur à la Grégorienne, avec l'édition précédente (1940). Certaines nuances opportunément insérées manifestent un souci louable de mise au point plus exacte. L'énoncé de la thèse III comporte une addition, probablement motivée par un doute émis par le P. Sertillanges sur la portée des définitions du IVe concile du Latran et du concile du Vatican [2]. « *Creatio in tempore* videtur satis clare *definita in Lateranensi IV et in Vaticano* ». Dans l'article suivant (thèse IV) les nuances sont plus sensibles. L'auteur fait état des articles *Genèse* et *Historique* (*genre*) du *Supplément du Dict. de la Bible* et de l'article *Transformisme* du *Dict. de Théologie*. En ce qui concerne la cosmogonie mosaïque, sans rejeter absolument le large concordisme, il se rallie à l'interprétation suggérée ou proposée par un certain nombre d'auteurs contemporains : « L'ordre des jours dans la Genèse relève du *genre littéraire* [3] du récit, et ne se rapporte pas aux événements racontés. L'intention de l'auteur est d'enseigner la création par Dieu, non seulement de la substance, mais encore de la variété et de la beauté du monde ; il veut aussi rappeler à l'homme le devoir du travail et du repos sabbatique en vue d'honorer le Créateur » (p. 91-92). C'est surtout « l'évolution des espèces » qui retiendra notre attention. Sans doute, un transformisme radical et d'inspiration matérialiste est à rejeter : la première formation de chaque espèce des êtres vivants n'a pu se produire... « *sans l'action immédiate de Dieu* », disait le P. Boyer en 1940 ; « *sans la causalité principale* de Dieu », précise-t-il aujourd'hui, laissant ainsi aux causes secondes une possibilité de concourir à la formation d'espèces

[9] Card. Ernesto Ruffini. — *La Teoria della Evoluzione secondo la scienza e la fede*. — In-8 de XII-242 p., Rome, 1948, Orbis catholicus (Herder et Cie).

[10] Et cependant on peut se demander « si l'hagiographe a pu s'inspirer d'un cadre cananéen, du cadre historique de son époque, pour raconter les faits des origines. » — M. Coppens, qui se pose cette question, répond sans hésiter : « Y aurait-il encore aujourd'hui un exégète, même catholique, qui songerait à le contester ? Comment, en effet, se représenter qu'à travers des milliers d'années d'existence l'humanité ait conservé, sous ses couleurs primitives, intactes, inaltérées, un récit de la chute (nous pourrions dire : des origines) dérivant en ligne droite par le canal d'une tradition où n'aurait coulé qu'une eau pure, en rien contaminée ? Ni la révélation, ni la théologie ne nous invitent à admettre pareil paradoxe. Quant à expliquer comment l'auteur sacré a élaboré son récit, c'est là une question toute différente, sans doute à jamais réfractaire à toute théorie suffisante ». J. Coppens, *La Connaissance du Bien et du Mal et le Péché du Paradis*, Louvain, 1948, p. 26-27.

A ce sujet, M. Coppens renvoie à un texte suggestif de Billot, *De Ecclesia*, t. I, Prato, 1909, p. 395. On pourrait aussi se référer à un texte similaire, *De Inspiratione Sacræ Scripturæ*, Rome, 1906, p. 98, surtout note 1.

S. Em. le card. Ruffini connaît les ressemblances qui existent entre les récits primitifs de la Genèse et les textes babyloniens : mais, dit-il, « n'est-il pas plus vraisemblable, plus raisonnable, de supposer les deux (cosmogonies) dérivées d'une unique tradition primitive, laquelle s'est conservée pure et sainte, grâce à une singulière Providence, en Israël, et, par contre, s'est corrompue, en raison de la défectibilité humaine, chez les autres peuples ? » (*Op. cit.*, p. 105). — Dès 1908, le P. Lagrange dénonçait le « caractère chimérique » de cette explication. Cf. J. Chaine, *Le livre de la Genèse*, p. 71.

[1] Pontificia Universitas Gregoriana. — *Tractatus de Deo Creante et elevante*, auctore Carolo Boyer, S. J. ; édit. quarta, ab auctore recognita. — In-8 de 500 p., Rome, 1948, Université Grégorienne.

[2] A.-D. Sertillanges, O. P. — *L'Idée de création et ses retentissements en philosophie*. — In-8 de 252 p., Paris, Aubier, 1945.

[3] Aux documents de l'Eglise cités dans l'édition précédente, le P. Boyer ajoute une indication relative à l'enseignement de Pie XII, encyclique *Divino afflante Spiritu* sur « la nécessité de faire attention au genre littéraire et à la manière d'écrire l'histoire chez les anciens » (p. 97). Mais déjà l'édition de 1940 mentionnait « la forme littéraire » de la narration mosaïque.

nouvelles. Les arguments antérieurs sont textuellement conservés, mais l'auteur se contente de rappeler, d'une façon pour ainsi dire négative, qu'aucune espèce de vivants ne saurait être cause principale d'une autre espèce. Quel que soit le mode de formation des espèces, même par voie d'évolution, il faut toujours sauvegarder la causalité transcendante de Dieu.

S. Thomas d'Aquin, dès le XIII[e] siècle, semble avoir bien vu la solution des difficultés inhérentes à l'exégèse du premier chapitre de la Genèse : « Au sujet du commencement du monde, il y a quelque chose qui a rapport à la substance même de la foi : le monde a été créé et a commencé. Cela, tous les saints (Docteurs) le disent d'un commun accord. Mais, comment et selon quel ordre le monde a-t-il été fait, cela n'a rapport à la foi qu'accidentellement, en tant que c'est dans l'Ecriture. Or, tout en sauvegardant la vérité de l'Ecriture, des Docteurs en ont donné diverses explications » (II *Sent.*, dist. 12, q. 8, a. 2).

II. — Origines de l'homme

L'origine de l'homme, replacé dans l'hypothèse scientifique d'un transformisme généralisé, a donné à plusieurs auteurs l'occasion d'exposer les résultats acquis ou supposés tels par la biologie contemporaine, et de les juger.

1. — S. Em. le cardinal Ruffini consacre à cet objet les quatre-vingt premières pages de son ouvrage. Il en tire des conclusions relativement à l'origine des espèces (voir ci-dessus) et plus loin à l'origine de l'homme. Sur ces conclusions, peut-être un peu rigides, nous transcrirons l'appréciation modérée et déférent du R. P. M. Flick, professeur à la Grégorienne [4] :

« On doit convenir avec l'Eminentissime Auteur que les sources de la Révélation, non moins que les premiers principes de la métaphysique, excluent absolument que le premier homme puisse être dit, au sens propre, fils d'un animal. Cependant, en ce qui concerne l'exégèse de l'histoire biblique de la création de l'homme, ne sont pas cités les derniers documents émanés à ce sujet, l'encyclique *Divino Afflante* et la lettre du P. Vosté au cardinal de Paris, qui jettent une lumière nouvelle sur la question. Le discours du Saint-Père aux membres des académies pontificales, novembre 1941 (*A.A.S.*, 1941, p. 506-507) [5], auquel on fait souvent appel en cette matière, mériterait d'être considéré. Il ne me semble pas que le recours au sens du peuple chrétien (p. 175), dont font fréquent usage les adversaires du transformisme, puisse apporter grande lumière. Il est certain que les fidèles savent que l'homme est un être absolument supérieur aux animaux sans intelligence, qu'il est destiné par Dieu au Paradis, alors que pour les animaux tout se termine avec la mort. Ils ont entendu répéter les explications de l'Histoire Sainte sur le corps d'Adam formé par Dieu du limon de la terre, mais je ne crois pas qu'ils se scandaliseraient particulièrement aux temps actuels, s'ils entendaient dire que l'explication du texte sacré peut être fournie dans un sens moins littéral, qui sauve cependant l'essentiel de la supériorité de l'homme.

En ce qui concerne l'hypothèse selon laquelle Dieu aurait tiré le corps du premier homme, moyennant une action spéciale, du corps d'un animal préexistant, et non d'une matière inorganique, l'auteur s'exprime ainsi : « A coup sûr, qui avance cette hypothèse a la meilleure intention, puisque tout en s'efforçant de ne pas contrevenir à l'enseignement de l'autorité compétente de l'Eglise, il veut donner au problème une solution qui satisfasse ceux-là qui veulent étendre le transformisme au corps humain. Mais une telle hypothèse, disons-le immédiatement en toute franchise, s'éloigne considérablement de l'enseignement traditionnel catholique et ne peut contenter les tenants même les plus mitigés de l'évolutionnisme » (p. 190).

J'ai exposé ailleurs [6], continue le P. Flick, des raisons qui me font hésiter à admettre que les sources de la Révélation excluent l'hypothèse proposée. Quant à contenter plus ou moins les partisans de l'évolutionnisme, c'est une affaire qui les regarde, mais qui ne doit pas empêcher le théologien de dire jusqu'à quel point une certaine doctrine appartient à la foi et jusqu'à quel point elle peut être laissée à la libre discussion. »

2. — Plus rigide encore et plus sévère pour le transformisme, l'opuscule publié par le P. J. Ternus, S. J. [7]. Les arguments scientifiques apportés par les partisans de l'évolutionnisme lui semblent de peu de valeur en regard de la fixité des espèces : il rejette à ce titre la plupart des arguments tirés de la morphologie, de l'embryologie, des organes rudimentaires, de la paléontologie. — Inutile de descendre ici dans la discussion détaillée de cette critique trop à priori et trop superficielle.

Au point de vue philosophique, signalons simplement l'argumentation de l'auteur. L'homme, doué d'une âme spirituelle, se distingue substantiellement des autres organismes. En conséquence, l'homme, comme tel, ne saurait procéder d'un organisme inférieur : le plus ne peut sortir du moins. Cette argumentation vaut, tout le monde en convient, contre un transformisme purement matérialiste. Mais le problème présent est tout autre pour un évolutionnisme théiste : il s'agit de savoir si le corps, c'est-à-dire la partie sensible de l'homme, peut tirer son origine du monde animé. Le P. Ternus répond négativement, même dans le cas où Dieu serait intervenu, car une telle intervention d'abord ne s'est jamais produite et ensuite ne serait pas d'ordre naturel, mais d'ordre préternaturel. — Raisonnement peu convaincant : car il n'est pas possible d'une part de nier l'existence d'un fait passé sous prétexte qu'on ne le constate plus aujourd'hui ; d'autre part, d'affirmer que l'intervention divine serait, dans l'hypothèse transformiste finaliste, préternaturelle, alors que la causalité divine peut très bien se servir des causes naturelles, comme instruments de sa providence, pour aboutir à ses fins.

[4] Dans *Gregorianum*, t. XXIX (3-4), 1948, p. 600-601. — Cet article ainsi que plusieurs études considérables, extraites du même fascicule double, se retrouve dans un volume extrait de *Gregorianum* (p. 211-212), et publié sous le titre *De Hominis creatione atque elevatione et de peccato originali*. In-8 de 216 p., Rome, 1948. Université Grégorienne. Nous citerons les articles avec cette double référence.

[5] Voici le passage principal de l'allocution pontificale : « Le molteplici ricerche sia della paleontologia, che della biologia e della morfologia in altri problemi riguardanti le origini dell'Uomo non hanno finora apportato nulla di positivamente chiaro e certo. Non rimane quindi che lasciare all'avvenire la risposta al quesito, se un giorno la scienza, illuminata e guidata dalla rivelazione, potrà dare sicuri e definitivi risultati sopra un argomento cosi importante » (Voir plus loin la traduction française).

[6] M. FLICK, S. J. — *L'origine del corpo del primo uomo alla luce della filosofia è della teologia*, dans *Gregorianum* et dans le recueil déjà indiqués. — Voir plus loin.

[7] Josef TERNUS, S. J. — *Die Abstammungsfrage heute* (*Die Diskussion*, 4) ; — In-8 de 96 p. — Ratisbonne, Habbel, 1948 (La question de l'origine, aujourd'hui, discussion)

3. — Le P. Marcozzi, S. J., à qui nous empruntons ces réflexions [8] a publié de son côté une étude scientifiquement et philosophiquement remarquable [9].

L'auteur entend réagir contre l'évolutionnisme matérialiste sans pour autant nier les faits et les documents scientifiques sur lesquels s'appuient les partisans de l'évolution. Et sa position est très simple : sans préjugé aucun, il expose les arguments de l'évolutionnisme, tirés de la Morphologie, de l'Embryologie, du parasitisme et de la Biogéographie ainsi que de la Paléontologie. Les confirmations apportées par la Paléoanthropologie, dans l'étude des fossiles humains, le retiennent longuement. Etude objective et illustrée de figures et de nombreuses planches hors texte. Avant d'exposer « le mécanisme de l'évolution », l'auteur consacre un bref chapitre à « l'âme de l'homme préhistorique », manifestations rationnelles chez les Sinanthropus et signes de l'activité rationnelle chez l'homme de Néanderthal. En étudiant le mécanisme évolutif, M. insiste sur le finalisme de l'évolution, en particulier sur la finalité dans la structure des organes et le choix des moyens proportionnés ; et il n'hésite pas à conclure : « L'Intelligence, dans la nature qui se forme et se développe, est évidente » (p. 168).

Les derniers chapitres abordent l'aspect philosophique du problème. La supériorité de l'homme sur les animaux est manifeste, tant en raison de son intelligence capable d'abstraction, que du langage, du perfectionnement possible et du vouloir libre. Aucune force naturelle n'est capable de justifier le passage de la matière à l'esprit, de la vie animale à la vie humaine. Il faudrait donc admettre un évolutionnisme dirigé par la causalité divine, évolutionnisme que l'auteur appelle « théiste-finaliste » (*teistico-finalistico*, p. 209). Le P. M. étudie la possibilité d'un tel évolutionnisme, au point de vue théorique, en fonction des exigences soit de la nature divine, soit de la nature créée [10]. Tout l'intérêt du théologien se porte sur le chapitre final, « l'évolutionnisme et la doctrine catholique ». Voici la conclusion de l'auteur, très prudente et très traditionnelle :

> Des déterminations de la Commission Biblique [1], il faut donc retenir « une création spéciale de l'homme ». Evidemment cette création ne concerne pas seulement l'âme, puisque l'âme n'est pas l'homme dont elle n'est qu'une partie. Pour l'âme nous avons vu que la création spéciale consiste dans sa production *ex nihilo* de la part de la Toute-Puissance de Dieu. Et quant au corps ? Est-il nécessaire de retenir que Dieu se soit servi de la terre ?
>
> Présentement, semble-t-il, puisqu'on ne dit pas en quoi consiste cette *création spéciale* et que l'expression de la Bible, *de limo terræ*, peut revêtir un sens médiat, puisqu'il n'est pas clairement interdit de concevoir l'origine du corps humain par voie d'évolution naturelle, une telle opinion n'est certainement pas prohibée si l'on admet, avec l'évolution, *une intervention spéciale de Dieu dans la formation du corps de l'homme*. Cette intervention pourrait être une transformation, même légère, produite par Dieu dans l'organisme destiné à recevoir l'âme, dans l'acte même de l'infusion de celle-ci, ou encore, sans recourir à une telle modification, *il serait suffisant de retenir que l'évolution se terminant à la formation du corps de l'homme avait pour fin cette formation même, Dieu ayant placé dans l'organisme primitif une capacité spéciale visant depuis le début précisément à la production du corps humain, au moyen d'une évolution voulue et disposée par Dieu* » (p. 232).

Dans un article du *Gregorianum* [2], il revient sur le problème de l'évolution dans les origines de l'homme. Il se tient ici strictement sur le terrain scientifique et laisse aux théologiens le soin de conclure. Reprenant les arguments favorables à l'évolutionnisme, l'auteur y ajoute cependant quelques considérations nouvelles. Il s'efforce de préciser la portée exacte des arguments du card. Ruffini en faveur du fixisme. De plus, une note intéressante remet au point les affirmations de Korpers, *La religione dell'Uomo primitivo* (Milan, *Vita e Pensiero*, 1947) et de Lahovary (divers articles parus dans *Anthropos*, n. 41-44, 1946-1949), qui avaient cru pouvoir démolir toute forme d'évolutionnisme, en partant de l'idée préconçue d'une complète opposition entre la succession morphologique et la succession chronologique des fossiles humains (p. 384-386 (*De hominis creatione*, p. 48-50).

4. — Avant de passer à l'examen proprement théologique de la question, il convient d'entendre un maître de la biologie contemporaine, le professeur Rémy Collin, de la Faculté de médecine de

[8] *Gregorianum*, fasc. cité, p. 603. Cf. *De hominis creatione...*, p. 214-215.

[9] Vittorio MARCOZZI, S. J. — *Evolutione o Creazione ?* — In-8 de 244 p., 3e édit., Milan, 1948. Casa editrice Ambrosiana, 23 via Giovanni Pascoli.

[10] L'auteur rappelle ici l'idée émise par le P. Sertillanges : l'évolutionnisme théiste semble éviter certaines difficultés auxquelles se heurte le créationisme fixiste. « La théorie créationiste qui semble à première vue si claire, apparaît à ce point de la réflexion sous un jour moins favorable. En effet, des apparitions imprévues, sans lien de continuité avec le passé, sans attache avec le milieu qui, normalement, devrait les aider à être et à se définir... c'est là une condition bien étrange, difficile à faire entrer dans l'esprit d'un naturaliste, pour peu qu'il soit philosophe.

« Sans compter que si un univers physique est un tout universellement solidaire, comme l'estiment présentement les penseurs les plus qualifiés, l'introduction d'un élément nouveau dans la trame ancienne, équivaut chaque fois à la création d'un autre univers. C'est demander beaucoup, bien que relativement à ces questions d'origine, il convienne de toujours nous défier de nous-mêmes » (*L'idée de Création...*, p. 139).

(Ne possédant pas le texte français du P. Sertillanges, il nous a fallu le retraduire de l'italien) .

Les difficultés soulevées par l'illustre philosophe dominicain ne sont d'ailleurs pas bien graves, même pour un naturaliste philosophe. La création, *activement* considérée en Dieu, est un acte éternel portant sur tout le développement de l'univers dans le temps. C'est donc uniquement dans la création *passivement* considérée que se trouveraient les « apparitions imprévues », l'absence apparente de « liens d'attache avec le milieu », etc. Le dogme de la création des âmes au moment de leur infusion dans le corps, montre bien qu'un naturaliste, philosophe et croyant, ne saurait s'attarder aux considérations ci-dessus rapportées.

Certains apologistes éprouvent un sentiment de répugnance à admettre que le corps de l'homme pourrait provenir du corps d'un animal inférieur. Mais si nous supposons l'activité divine intervenant pour produire la transformation, il semble qu'on doive affirmer que l'Anthropoïde, certes moins parfait que l'homme lui-même, est cependant beaucoup plus près de lui que le limon de la terre. « Si le Créateur, dit le P. Marcozzi, dans la formation du corps humain avait dû observer une certaine hiérarchie des valeurs, il aurait dû se servir, pour former le corps du roi de la création, de la matière la plus élevée, c'est-à-dire celle qui, sans aucun doute, est celle du vivant sensible le plus voisin de l'homme » (p. 221).

[1] *Com. Bibl.*, réponse du 30 juin 1909, n. 3 (Denz.-Bann., n. 2123).

[2] V. MARCOZZI, S. J. — *Poligenesi ed evoluzione nelle origini dell'Uomo*, dans *Gregorianum*, fasc. cit., p. 343-391 (dans *De hominis creatione...*, p. 7-55). La première partie sur le Polygénisme sera analysée plus loin.

Nancy, dans son récent ouvrage *Mesure de l'Homme* [3]

La première partie de cet ouvrage est consacrée à l'anthropologie cosmologique : histoire naturelle de l'homme dans la perspective transformiste, vicissitudes du transformisme, théories biologiques actuelles de l'anthropogénèse. De ces sujets proprement scientifiques, retenons la conclusion qui envisage la valeur du transformisme généralisé, à la fois pour la science et pour la pensée. Conclusion d'autant plus suggestive qu'elle est plus modérée :

Dans son livre, *La Genèse des espèces animales*, M. L. Cuénot pose la question : le transformisme n'est-il qu'une hypothèse ? Et il répond : « Un nombre *infini* de constatations positives en anatomie, embryologie, paléontologie, physiologie, géonémie trouve... (dans l'évolutionnisme) une interprétation simple et logique, à condition d'admettre un transformisme généralisé, depuis les premiers êtres porteurs de l'étincelle de vie qui ont apparu sur la terre, jusqu'à l'Homme et aux plantes supérieures » et il ajoute que « l'arbre généalogique, si grossier et si sujet à révision qu'il soit est l'image de la réalité..., que le transformisme n'est pas une hypothèse plus ou moins probable, mais un fait solidement établi. »

Nous ne suivrons pas l'illustre biologiste jusque là, ajoute R. C. Le Transformisme n'est pas un fait, mais l'interprétation d'une collection incomplète de faits historiques qu'on peut relier par des courbes dont quelques points seuls sont déterminés, ce qui entraîne des interpolations. D'autre part, la partie initiale de ces courbes, correspondant à l'origine de la vie et des premières espèces vivantes ne peut être tracée que par extrapolation.

Dans ces conditions, le transformisme, malgré sa plausi ilité et même sa probabilité, reste au point de vue logique une théorie scientifique soumise à plus d'infirmités peut-être que n'en comportent les théories qui concernent le monde inorganique (p. 113-114).

En ramenant ainsi à ses justes proportions la valeur scientifique du transformisme, R. C. lui reconnaît cependant l'avantage « d'être maintenant très largement ouvert aux résultats expérimentaux, ce qui semble lui assurer une fécondité plus grande encore que par le passé ». Mais la théorie, tout en suivant sa ligne propre, s'ouvre encore aux idées philosophiques justifiant le spiritualisme et permettant de « passer de la conception zoologique de l'Homme à la conception noologique » (p. 114). Ces perspectives philosophiques, que nous avions déjà entrevues avec Marcozzi, Collin les décrit en leur donnant un relief saisissant dans la seconde partie, l'*Anthropologie noologique :*

L'examen des manifestations psychologiques de l'homme nous a sans cesse mis en présence d'activités originales qui se présentent sous différents aspects et auxquelles nous avons donné différents noms : sensibilité, intelligence, volonté, etc. Bien que dans le concret elles soient inséparables des phénomènes physiologiques, l'analyse conceptuelle qui est à la base de toute science nous a permis de les distinguer des phénomènes physiologiques auxquels elles sont surordonnées et de proclamer leur transcendance (p. 234).

Tout en manifestant sa sympathie pour la thèse philosophique moderne de l'identité métaphysique de l'âme et de ses facultés — ce qui, pour la philosophie thomiste n'est que partiellement exact — l'auteur conclut fort justement qu' « après avoir opéré une sorte de filtration des manifestations noologiques de l'homme et en avoir séparé la composante matérielle, il subsiste pour les caractériser un principe dynamique unitaire et unificateur, *una et eadem vis*, l'activité spirituelle, l'esprit » (p. 236).

La troisième partie de l'ouvrage est une « esquisse d'une métaphysique de l'homme ». Et cette esquisse nous oriente vers la philosophie thomiste, « assez ouverte par ses principes pour assimiler les implitations ontologiques de la science moderne et s'enrichir indéfiniment de leurs apports » (p. 248). Et ainsi, jusqu'à la dernière page du livre, le lecteur se trouve engagé dans la perspective hylémorphiste qui aboutit à l'étude de la « substance humaine », âme et corps, substantiellement unis, bien que l'esprit humain garde, à l'égard du corps, toute sa transcendance. Mais « la mesure de l'homme » ne s'arrête pas là : malgré ses insuffisances, notre raison et toute notre nature postulent la subordination de l'homme à une perfection suprême. C'est Dieu qui est notre mesure : la mesure de l'homme est ce Modèle transcendant, connaissable par ses œuvres, « incompréhensible » dans son essence, puisqu'il échappe à toute détermination :

Créature libre, l'homme peut se tourner vers ce modèle ou s'en détourner. Dans le premier cas, il participe au Souverain Bien qui se communique gratuitement à lui, par amour ; il réalise ainsi sa destinée en se dépassant sans cesse. « L'âme, dit S. Grégoire de Nysse, n'est vraiment que dans la mesure où elle progresse. Progresser vers Dieu, c'est pour elle retrouver sa vraie valeur, rentrer dans l'être, retrouver l'image perdue de Dieu. La manière dont l'esprit créé imite l'infinité divine sans se confondre avec Dieu, c'est de progresser sans fin vers Lui » (p. 354).

5. — Il reste à entendre la voix des théologiens. Déjà le P. Marcozzi s'en est fait l'écho. Mais l'aspect théologique de l'origine du corps humain est abordé *ex professo*, dans le même recueil de *Gregorianum* par le P. M. Flick, S. J. : *L'Origine du corps du premier Homme à la lumière de la philosophie chrétienne et de la théologie* [4].

L'aspect philosophique ne semble pas présenter de graves difficultés. Que Dieu, pour appeler l'homme à l'existence, ait créé de rien à la fois son corps et son âme, ou qu'il ait formé le corps d'une matière inorganique ou d'un organisme vivant, préexistant, peu importe : rien en cela ne peut blesser la dignité humaine en raison de l'âme qui, dans la seconde hypothèse, atteste la mutation substantielle survenue. A supposer que l'hypothèse évolutionniste puisse être retenue, on ne saurait non plus parler de « génération » du premier homme relativement à l'animal qui l'aurait précédé.

C'est à la théologie de dire si ces hypothèses respectent les données de la doctrine catholique. L'auteur interroge ici quelques manifestations officielles de l'enseignement de l'Eglise.

Tout d'abord l'allocution pontificale du 30 novembre 1941 [5]. Après une brève allusion au corps d'Eve formé d'Adam, « chair de sa chair », Pie XII continue :

Au sommet de l'échelle des vivants, l'homme doté d'une âme spirituelle fut par Dieu établi prince et sou-

[3] Remy Collin, membre correspondant de l'Académie de Médecine, professeur à la Faculté de Médecine de Nancy. — *Mesure de l'Homme*. In-8 de 366 p., Paris, 1948. Albin Michel.

[4] M. Flick, S. J. — *L'Origine del Corpo del primo Uomo*, dans *Gregorianum*, fasc. cit., p. 392-416 (dans *De homis creatione...*, p. 56-80).

[5] *A. A. S.*, 1941, p. 506-507. (Voir ci-dessus le texte principal en italien).

verain du règne animal. Les multiples recherches tant de la paléontologie que de la biologie et de la morphologie sur d'autres problèmes concernant les origines de l'homme n'ont jusqu'alors apporté rien de positivement clair et certain. Il ne reste donc qu'à laisser à l'avenir la réponse à la question, si un jour la science éclairée et guidée par la révélation, pourra donner des résultats certains et définitifs sur un problème aussi important.

Dans un article de *Biblica* [6], le R. P. Bea, recteur de l'Institut Biblique, commentait ainsi ces paroles du pape :

Cette exposition du Pape, manifestement pondérée avec soin, et tenue devant un si important auditoire scientifique, établit en premier lieu un certain nombre de vérités comme certaines et hors de discussion savoir : la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu, sa supériorité et son domaine sur le règne animal, ce qui exclut qu'une brute puisse être appelée père ou progéniteur soit du premier homme Adam, soit de la première femme Eve ; enfin l'âme spirituelle de l'homme qui le place au sommet de tous les vivants.

On ne peut donc, très certainement, chercher dans le règne animal le père ou le progéniteur du premier homme. Quant à la contribution que le règne animal aurait pu apporter à la formation d'une partie de l'être humain, le corps, c'est un point encore laissé dans l'indétermination. Cette question appartient donc avec d'autres — nommons simplement celles qui concernent l'âge du genre humain, ou encore la manière dont Eve fut formée d'Adam — à cette catégorie d'autres problèmes qui doivent faire l'objet des recherches diligentes de la Paléontologie, de la Biologie et de la Morphologie, mais qui n'ont pas encore trouvé une solution claire et déterminée et qui ne pourront être résolus dans l'avenir qu'à la condition que la science naturelle se laisse éclairer et guider par la foi.

Il semble difficile, conclut le P. Flick, de soutenir que les sources de la révélation excluent d'une façon péremptoire la dérivation du corps d'Adam du corps d'un animal par le moyen d'une transformation, si on concède pour expliquer cette transformation une nécessaire et spéciale intervention divine (p. 403).

Le texte de la Sainte Ecriture, même expliqué par les Pères, ne saurait imposer une doctrine excluant l'action divine sur un corps vivant déjà préexistant ou se servant, dans la formation du corps d'Adam, du concours instrumental des causes secondes. Ce que le P. de Hummelauer enseignait déjà de son temps [7] acquiert une probabilité plus grande encore depuis l'encyclique *Divino afflante Spiritu*. L'unique document qu'on pourrait invoquer en la matière (outre l'allocution pontificale du 30 novembre 1941) serait donc la réponse de la C. B. du 30 juin 1909 [8].

Or « la spéciale création de l'homme » n'implique pas nécessairement que l'action spéciale de Dieu se soit exercée sur une matière inanimée. Quant à « la formation du corps d'Eve du corps d'Adam », il n'est pas nécessaire de recourir à une interprétation strictement littérale du texte sacré pour expliquer *la manière* dont le corps d'Eve dérive du corps d'Adam ; il suffit, si l'on ne veut pas enlever toute signification au texte, d'affirmer la dépendance du corps de la première femme vis-à-vis du premier homme [9].

Relevons, en terminant, deux remarques opportunes. Tout d'abord, il ne s'agit pas d'affirmer que l'évolutionnisme anthropologique, même contenu dans les limites où il ne répugne pas à la raison, soit à admettre ou même à considérer comme probable du point de vue de la philosophie et de la théologie. On se contente de dire que cette hypothèse, en tant qu'elle affirme simplement un certain lien physique entre le corps du premier homme et les espèces animales inférieures, est possible à la lumière de la raison et ne paraît pas devoir être exclue avec certitude par les données de la révélation (p. 412) [10]. — En second lieu, une telle attitude ne doit pas être considérée comme une défaite de l'orthodoxie devant les progrès de la science ; mais c'est un progrès de la théologie, comprenant mieux, à la lumière des nouvelles découvertes scientifiques, le vrai sens et les limites exactes de la vérité révélée (p. 416).

6. — Dans les *Actes de l'Académie pontificale de S. Thomas* (vol. x, 230-254), le R. P. Boyer a publié une intéressante étude intitulée *Le corps du premier homme et l'évolution, du point de vue philosophique*. Nous n'en possédons pas malheureusement le texte, mais le P. Marcozzi nous assure que le savant théologien « admet la possibilité d'un évolutionnisme théiste, observant qu'en ce cas, les organismes (antérieurs) auraient agi comme « causes instrumentales » de la toute-puissance divine » [1]. Mais la nouvelle édition du *De Deo creante et elevante* suffit à

[6] A. Bea, *Neuere Probleme und Arbeiten zur biblischen Urgeschichte*, dans *Biblica*, xxv (1944), p. 77.

[7] *Cursus Scripturæ Sacræ. — In Genesim*, Paris, 1895, p. 129. Même conclusion chez le P. Ceuppens, O. P. *Quæstiones selectæ ex historia primæva*, Turin, 1948, p. 173 s.

[8] Rappelons le texte de la Commission Biblique : « Peut-on... révoquer en doute le sens littéral historique là où il s'agit... de faits qui touchent aux fondements de la religion chrétienne, comme sont entr'autres, la création de toutes choses faite par Dieu au commencement du temps ; *la création spéciale de l'homme, la formation de la première femme tirée du premier homme ; l'unité du genre humain ;* la félicité originelle de nos premiers parents dans l'état de justice, d'intégrité et d'immortalité ; l'ordre donné par Dieu à l'homme pour éprouver son obéissance ; la transgression de l'ordre divin à l'instigation du diable sous l'apparence d'un serpent ; la déchéance de nos premiers parents de cet état primitif d'innocence et la promesse d'un Réparateur futur ? — Rep. : Non. » (Trad. du *Suppl. du Dict. de la Bible*, t. III, col. 601-2).

[9] Sur la formation d'Eve, le P. Boyer rappelle l'interprétation allégorique proposée, après Origène, par Cajétan. Et il ajoute : « Hæc opinio quæ diu remansit fere singularis, solebatque a theologis severe reprehendi, nunc a nonnullis vel probatur vel mitius judicatur » (*De Deo creante*, 1948, p. 196). En note : probatur a P. Lagrange, *Revue Biblique*, 1897, p. 564.

L'édition de 1948 apporte ici une nuance appréciable. En 1940, tout en affirmant que l'histoire de la « côte » ne devait *peut-être* pas nécessairement être prise au sens littéral, on ajoutait qu'aucune raison ne permettait de s'écarter de ce sens. En 1948, le « peut-être » est disparu ; la lettre du P. Vosté est signalée comme favorable à une interprétation plus large et les raisons apportées en faveur de l'interprétation plus stricte sont présentées au passé.

[10] Position de prudence que l'auteur précise ainsi : « En attendant il me semble qu'une attitude de prudente réserve s'impose. Ils exagèrent, certes, ceux qui, dans un « concordisme » empressé, voudraient, sans plus, imposer l'hypothèse évolutionniste comme l'unique explication de l'origine du corps humain et s'étonnent ou même s'indignent si l'on fait quelque objection à leur solution. Mais exagèrent aussi ceux qui, à l'opposé ; soutenant que l'évolutionnisme, au point de vue scientifique, n'est pas encore démontré, se scandalisent presque si l'on pose la question d'une possibilité d'accord entre l'hypothèse évolutionniste et la foi et plus encore si l'on ose affirmer que les sources de la révélation n'excluent pas avec évidence une certaine participation d'une espèce vivante inférieure à la formation du corps du premier homme » (p. 412).

[1] V. Marcozzi, *Evoluzione e Creazione*, p. 219, note 6. — Le P. Boyer fait allusion à cette conférence dans le *De Deo creante*, 1948, p. 184, note 49.

nous édifier sur la pensée de l'auteur [2]. Cette pensée n'a pas substantiellement varié d'une édition à l'autre ; elle est simplement plus nuancée.

Edition de 1940	*Edition de 1948*
Thèse VII. — Corpus primi homini speciali et immediata Dei actione ex materia præexistente formatum est, et non per generationem a bruto (p. 187).	Primi corporis humani Deus fuit causa, non solum prima, sed etiam principalis, ac proinde falsum est primum hominem esse proprie generatum a bruto (p. 177).
In thesi sufficit nobis theologis ortum corporis humani a bruto per veram generationem excludere ; attamen argumenta nostra non solum id efficient, sed etiam ex factis ostendent transformismum anthropologicum, quantumvis moderatum, non probari (id.).	In thesi sufficit nobis theologis ortum corporis humani a bruto per veram generationem excludere; simul tamen tangemus quasdam difficultates quæ impediunt quominus causalitas bruti, etiam instrumentalis, in formatione primi corporis humani, dici possit jam nunc scientifice demonstrata (id.).

Le développement de la thèse se ressent de ces nuances. Un argument tiré de Gen. II, 7 est supprimé et les données scientifiques tirées des ressemblances anatomiques, de l'embryologie et de la paléontologie sont discutées avec quelques précisions nouvelles. La conclusion est la même que dans la conférence de l'Académie de S. Thomas : « Le transformisme anthropologique, scientifiquement considéré, n'est encore qu'une hypothèse sujette à plusieurs difficultés (*nonnullis difficultatibus obnoxia ;* dans l'édition de 1940 : *multis difficultatibus obnoxia*), hypothèse qui répugnera ouvertement à la saine philosophie et à la théologie elle-même, à moins qu'elle ne soit conçue de manière à accorder à Dieu seul la causalité principale dans la formation du corps du premier homme » (p. 191). Une nuance cependant existe encore ici entre l'édition de 1940 et celle de 1948.

1940	1948
nisi ita aptetur ut soli Deo causalitatem *saltem* principalem... attribuat (p. 205).	nisi ita aptetur ut soli Deo causalitas principalis... tribuatur.

III. — Polygénisme ou monogénisme ?

A. — Position théologique. — Les hypothèses polygénistes émises par certains biologistes obligent aujourd'hui les théologiens et apologistes catholiques à considérer le problème du péché originel sous cet angle. Les termes, dans lesquels se pose le problème ont été déjà suffisamment indiqués pour qu'il soit utile d'y revenir aujourd'hui [3]. Nous reprendrons la question au point où elle était restée en octobre 1947 et donnerons un aperçu des discussions qu'elle a provoquées depuis dix-huit mois.

1. — Un des premiers, le P. Frick, S. J., a esquissé une réponse sous le titre *Le Polygénisme et le dogme du péché originel* [4]. Sa réponse est basée sur la définition tridentine du péché originel. Encore que les Pères de Trente n'aient pas eu en vue d'exclure l'hypothèse du polygénisme, il semble indubitable que leur déclaration est inconciliable avec l'idée d'un péché seulement collectif. Trois affirmations se complètent l'une l'autre qui démontrent clairement l'hétérodoxie du polygénisme : 1° Tous les hommes qui se sont multipliés sur la terre après le péché d'Adam sont infectés du péché originel ; 2° Le péché originel se transmet par voie de génération naturelle ; 3° Adam ne représente pas une collectivité, mais un individu.

Ces considérations ont été développées depuis par plusieurs autres auteurs, notamment le P. Garrigou-Lagrange [5] et le P. Lennerz [6].

2. — Le P. G.-L. insiste sur la portée doctrinale du parallélisme institué par S. Paul entre Adam et Jésus-Christ (Rom., v, 12-19) :

> Comme *par un seul homme* le péché est entré dans le monde et par le péché la mort, ainsi la mort a passé dans tous les hommes parce que tous ont péché... Mais il n'en est pas du don gratuit comme de la faute, car si, *par la faute d'un seul, tous les hommes sont morts,* à plus forte raison la grâce de Dieu et le don se sont, par la grâce d'un seul homme, Jésus-Christ, abondamment répandus sur tous les hommes. Et il n'en est pas du don comme des suites *du péché d'un seul ;* car le jugement a été porté *à cause d'une seule faute* pour la condamnation, tandis que le don amène la justification de beaucoup de fautes. En effet, si *par la faute d'un seul,* la mort a régné *par ce seul homme,* à plus forte raison ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce et du don de la justice règneront-ils dans la vie par le seul Jésus-Christ. Ainsi donc, comme *par la faute d'un seul* la condamnation est venue *sur tous les hommes,* ainsi par la justice d'un seul vient à tous les hommes la justification qui donne la vie. De même, en effet, que *par la désobéissance d'un seul homme* tous ont été constitués pécheurs, de même par l'obéissance d'un seul tous seront constitués justes.

Dans ce parallélisme frappant entre Adam et le Christ, S. Paul a écrit sept fois : par la faute *d'un seul homme* tous ont été constitués pécheurs. C'est là, remarque le P. Garrigou-Lagrange, « le sens *obvie* et *littéral,* manifestement, lequel a toujours été pris ensuite par les Pères, les théologiens et même par les Conciles comme *le sens inspiré* par l'Esprit-Saint et infailliblement vrai » (p. 192).

D'autres textes pauliniens viennent renforcer cette exégèse. Devant l'Aréopage, S. Paul affirme que : « *d'un seul* (homme) Dieu a fait sortir tout le genre humain pour peupler la surface de toute la terre » (Act., XVII, 26) [7]. Enfin, l'opposition du « premier »

[2] L'Allocution de S. S. Pie XII, 30 nov. 1941, est indiquée en bonne place par le P. Boyer (1948, p. 176), dans les « documents ecclésiastiques ».

[3] Voir *Ami*, 2 octobre 1947, p. 689-695.

[4] M. Flick, S. J. — *Il poligenismo e il dogma del peccato originale,* dans *Gregorianum,* 1947, fasc. 4, p. 555-565.

[5] Reginald Garrigou-Lagrange, O. P. — *Le Monogénisme n'est-il nullement révélé, pas même implicitement ?* dans *Doctor Communis,* 1948, II (Maii-Augusti), p. 191-292.

[6] H. Lennerz, S. J. — *Quid theologo dicendum de Polygenismo ?* dans *Gregorianum,* 1948, fasc. cité, p. 417-434 (dans *De hominis creatione,* p. 81-98).

[7] Quelle que soit l'hésitation possible devant le texte grec de certains manuscrits (ἐξ ἑνὸς ou ἐξ ἑνὸς αἵματος) il ne saurait y avoir de doute sur la pensée intime de l'Apôtre « Quel a été le but de Paul en affirmant la fraternité universelle de tous les peuples ? Ce serait trop restreindre sa pensée en supposant qu'il a voulu simplement protester contre le mépris des Athéniens pour les Juifs. Elle serait peut-être mieux comprise, si l'on pensait qu'il attaquait surtout l'orgueil des Athéniens qui prétendaient être une race autochtone, née de la terre attique et regardaient les autres peuples comme différents d'eux-mêmes, des étrangers, des Barbares. Mais ce serait entrer plus intimement dans le raisonnement de Paul de croire qu'il tend à démontrer l'unité de Dieu par l'unité de la

Adam et du « second » Adam revient encore dans la Ire aux Corinthiens (xv, 45, 47) : « Ainsi est-il écrit : le premier Adam a été fait âme vivante ; le dernier Adam, esprit vivifiant... Le premier homme tiré de la terre est terrestre ; le second, venu du ciel, est céleste. »

Ce texte aux Corinthiens nous ramène à la Genèse. Là encore il serait bien difficile d'entendre dans le sens du polygénisme les détails relatifs au premier homme. G.-L. le note expressément (p. 420-421).

3. — Dans son article, postérieur à celui du théologien dominicain, le P. Lennerz, professeur à la Grégorienne, fait la synthèse des textes recueillis dans les trois premiers chapitres [9] :

Dans la Genèse, I, 27, d'une manière générale on dit « Et Elohim créa l'homme à son image ; il le créa à l'image d'Elohim. Il les créa mâle et femelle » Le texte ajoute : « Soyez féconds et multipliez-vous et remplissez la terre ». Il est question ici de l'origine première de l'homme. Mais de ces seules paroles pourrait-on tirer quelque chose de certain dans la question présente, je n'ose en décider.

Le ch. ii renferme plus d'indications. Au v. 5, il est noté qu' « il n'y avait pas d'homme pour travailler le sol ». V. 7 : « Et (donc) Yahvé Elohim forma l'homme de la poussière du sol et il souffla dans ses narines un souffle de vie et l'homme fut une âme vivante. » V. 15 : « Et Yahvé Elohim prit l'homme et le plaça dans le jardin d'Eden pour le travailler et le garder... ». V. 18 : Et Yahvé Elohim dit : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul. Je lui ferai une aide semblable à lui. » — V. 20 : Entre tous les animaux qui existaient alors, « Adam ne trouva pas une aide semblable à lui. » Donc (ainsi conclut le P. L.) Adam était l'unique homme. Dans les versets suivants on raconte que Dieu fit tomber sur Adam un sommeil profond, et qu'il prit une de ses côtes, qu'il en forma la femme qu'il amena à Adam. Celui-ci dit alors : « Celle-ci, cette fois (est) os de mes os et chair de ma chair. Celle-ci sera appelée femme (*Virago*) parce qu'elle a été prise à l'homme. »

Quelle que soit l'explication à donner des éléments de ce texte, il est clair (*constat*) que l'auteur entend bien raconter l'origine d'Eve venant d'Adam. Adam est source d'Eve (cf. I, Cor. xi, 8, 12 ; I. Tim., ii, 13). Or Adam et Eve sont des individus, ce qui ressort aussi de la suite du récit, v. 25 : « Ils étaient nus tous deux, l'homme et sa femme, et ils n'avaient pas honte », ainsi que de tout le récit ultérieur du péché.

Après le péché et la sentence de Dieu : « Et l'homme donna à sa femme le nom d'Eve parce qu'elle a été la mère de tous les vivants » (iii, 20).

Que conclure de ces textes ? — « Si nous les lisons avec l'œil simple de la colombe, il *paraît* évident que le premier homme, Adam, fut vraiment un homme déterminé. Il n'y avait pas encore d'homme. L'homme était seul. Parmi les animaux existants, aucun aide ne se trouvait qui lui fût semblable. Eve fut la première femme, tenant son origine du premier homme, et elle est la mère de tous les vivants. Il *parait* donc clair que le monogénisme s'impose. — Mais voici qu'intervient la prudence du serpent. Sans doute, le récit est tel qu'il *paraît* supposer le monogénisme. Mais tout ce qui est raconté est-il historiquement vrai, au sens de la vérité historique, où nous l'entendons aujourd'hui ? » (p. 430) [10].

A ce point de son exposé, le P. L. cite le passage de la lettre du P. Vosté au cardinal Suhard relatif à la façon dont les anciens peuples orientaux s'exprimaient même en matière d'histoire et — prudence du serpent — il se demande ce qu'on peut retenir de ces textes comme historiquement certain au sens où nous entendons aujourd'hui la vérité historique. Mais, pour ne pas se laisser berner par le serpent, il se souvient opportunément du passage déjà cité plus haut de la même lettre :

Déclarer à priori que leurs récits ne contiennent pas l'histoire au sens moderne du mot, laisserait facilement entendre qu'ils n'en contiennent en aucun sens, tandis qu'ils relatent en un langage simple et figuré, adapté aux intelligences d'une humanité moins développée, les vérités fondamentales présupposées à l'économie du salut, en même temps que la description populaire des origines du genre humain et du peuple élu.

Ce texte rassure « l'œil simple de la colombe ». Ce qui paraissait évident est donc ce qu'il faut tenir. En effet, « s'il n'est pas historiquement vrai qu'Adam fut le premier homme, Eve la première femme, sortie d'Adam et mère de tous les vivants, on ne voit plus ce qui reste de vrai dans le récit des origines du genre humain. Si donc quelque vérité concerne ici ces origines, ce ne peut être que le monogénisme » (p. 431), qu'implique l'unité du genre humain [1].

Enfin, si l'on demande sur quel fondement scripturaire les Pères ont basé leur enseignement concernant l'unité du genre humain tout entier tirant son origine d'Adam, il semble que ce soit moins sur la doctrine de S. Paul devant l'Aréopage que précisément sur le récit de la Genèse. Et c'est la Genèse seule qui permet de donner un sens au texte de la Sagesse (x, 1), où il est dit que « la Sagesse conserva celui qui fut formé le premier par Dieu pour être le père du globe de la terre » [2].

Si l'on pouvait encore hésiter, il suffirait de consulter les décisions des conciles pour voir immédiatement qu'on ne les peut interpréter que dans l'hypothèse monogéniste.

Le P. G.-L avait indiqué brièvement « tout ce que les Conciles ont dit du premier homme, de son

race humaine. Dans l'antiquité, en Grèce tout comme en Orient, chaque peuple et même chaque ville prétendait avoir son dieu particulier, national, d'où le peuple tirait son origine. Or, si tous les hommes ont été créés par Dieu, c'est donc qu'il n'y a qu'un seul Dieu. Ainsi tombent tous les dieux du paganisme. » E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1926, p. 532.

Le P. G.-L. rappelle que S. S. Pie XII s'est appuyé sur Act. xvii, 26, pour proclamer, dans l'encyclique *Summi Pontificatus*, l'origine du genre humain d'un seul couple primitif. Voir le texte pontifical dans l'*Ami*, 2 oct. 1947, p. 693.

[8] Le P. Lennerz complète le texte par I Cor. xv, 22 : « Comme tous meurent en Adam, tous revivront aussi dans le Christ. »

[9] Nous prenons la traduction de M. Chaine, *op. cit.*

[10] C'est nous qui soulignons le triple *videtur* de l'auteur.

[1] Voir plus haut le texte de la réponse de la Commission biblique (cité en note).

[2] Pour bien comprendre la portée de ce texte, il faut le rapprocher de Sap., ix, 1 : « Toi qui fis tout par ta parole et *formas l'homme* avec sagesse... » La formation est ici une véritable création : κατεσκεύασας étant le parallèle et comme l'extension de ποιήσας. Quant à l'« homme » (ἄνθρωπον), il s'agit de toute l'humanité et non du seul Adam. Celui-ci du reste figure l'humanité quand il fut créé d'abord seul en qualité de père du monde : πρωτόπλαστον πατέρα κόσμου μόνον κτισθέντα, c'est-à-dire de tous les vivants dans l'espèce dont il fut à la fois le type et le premier (x, 1) C'est à ce dernier texte que se réfère Lennerz. — Cf. L. Bigot, D. T. C., art. *Sagesse*, t. xiv, col. 740.

état de justice originelle, de ses privilèges, en particulier du privilège d'immortalité ». Comment, dans l'hypothèse polygéniste, concevoir que le premier homme ait été créé innocent, qu'il ait eu le libre arbitre, des dons surnaturels, l'intégrité, l'immortalité ; que par sa faute Adam ait perdu la sainteté et la justice en lesquelles il avait été constitué, et que par là il ait nui, non seulement à lui-même, mais à toute sa postérité ? (p. 194).

Mais c'est surtout le concile de Trente qu'il convient d'interroger. Et ici, le P. L. déclare très nettement que « la doctrine du monogénisme est déjà clairement contenue dans les décrets tridentins des sessions V et VI » :

Dans le premier canon de la cinquième session, on lit : « *Adam, le premier homme, ayant transgressé le commandement de Dieu dans le paradis, fut déchu de l'état de sainteté et de justice...* ». — Il est clair qu'Adam est ici un homme singulier, un individu ; car le « premier » homme signifie « un » homme.

Can. 2 : « *La prévarication d'Adam n'a pas été préjudiciable à lui seul, mais à toute sa postérité... ; il a communiqué à tout le genre humain non seulement la mort, mais le péché* ». — Donc, la postérité d'Adam, c'est tout le genre humain ; en d'autres termes : Adam est le père de tous les hommes.

Can. 3 : *Ce péché d'Adam, un par son origine, transmis à tous par génération et non par imitation, est propre à chacun...* — Derechef : il existe en tous, il est transmis par génération, donc tous sont fils d'Adam. De plus, ce péché originel originant est un, à savoir le péché même d'Adam.

Can. 4 : Ce péché existe même dans les enfants.

La doctrine est donc claire : c'est tout le genre humain, ce sont tous les hommes qui sont la descendance d'Adam.

Dans la sixième session, ch. I^er^, le concile déclare que « *pour entendre correctement et exactement la doctrine de la justification, il faut que chacun reconnaisse et confesse que, tous les hommes ayant perdu l'innocence dans la prévarication d'Adam... sont à ce point esclaves du péché et sous la puissance du diable et de la mort, que non seulement les Gentils, mais les Juifs eux-mêmes ne pouvaient s'en délivrer ni s'en relever...*

D'où il est arrivé (ainsi au ch. II) *que le Père céleste... a envoyé son Fils aux hommes, afin de racheter les Juifs... et de faire parvenir à la justice les Gentils... et qu'ainsi tous fussent rendus ses enfants adoptifs...*

Ch. III : Le Christ est mort pour tous ; mais le mérite de sa passion doit être communiqué à chacun en particulier. « *Car, en effet, de même que les hommes ne naîtraient pas injustes s'ils ne naissaient engendrés de la race d'Adam, de même, s'ils ne renaissaient en Jésus-Christ, ils ne seraient jamais justifiés* ». Donc, ceux-là seuls qui sont engendrés de la race d'Adam sont conçus dans le péché originel ; or en ce péché sont conçus tous les hommes ; donc tous les hommes naissent engendrés de la race d'Adam : tous sont fils d'Adam.

Il résulte de ces textes que la doctrine de l'unité du genre humain, l'origine commune de tous les hommes du seul Adam, en d'autres termes, le monogénisme est le fondement du dogme du péché originel et de la rédemption du Christ. Or ces dogmes sont tout ce qu'il y a de plus fondamental dans la religion chrétienne, qui est essentiellement la religion de la Rédemption.

Les théologiens l'ont compris de tous temps ainsi. Lennerz cite près de vingt théologiens contemporains qui considèrent le monogénisme comme une doctrine de foi ou proche de la foi, en raison du péché originel, dans lequel le monogénisme est implicitement contenu. Rien d'étonnant que G.-L. estime le monogénisme doctrine « révélée au moins implicitement » :

Ne nous pressons pas de dire qu'un point de doctrine *n'est pas révélé* du fait qu'il n'est pas *explicitement et solennellement défini*. Il peut, sans être encore défini comme dogme de foi, être formellement révélé dans l'Ecriture ou la Tradition soit de façon *explicite*, soit de façon *implicite* ; il peut être aussi virtuellement révélé comme une conclusion qui peut se déduire avec certitude des vérités de foi... Or, selon la majorité des théologiens, il est révélé explicitement en certains textes scripturaires, implicitement en d'autres, et virtuellement dans le dogme du péché originel (p. 196).

Le polygénisme bouleverserait toute la théologie traditionnelle du péché originel ; les notes théologiques données par les auteurs contemporains à la doctrine du monogénisme n'ont donc rien d'exagéré.

4. — Quant au P. Boyer, dont la sûre doctrine sait s'adapter aux nuances opportunes, les controverses de ces dernières années n'ont en rien troublé sa conscience théologique. En 1948 comme en 1940, il déclare que « l'unité du genre humain est, semble-t-il, *implicitement définie au concile de Trente.* » Mais il pose la question si souvent formulée aujourd'hui :

Le monogénisme est d'après les sciences naturelles une hypothèse plus probable. Mais ces mêmes sciences n'excluant pas avec certitude l'hypothèse du polygénisme, le théologien ne doit-il pas accepter de considérer cette hypothèse ?

— Je réponds : 1° Les sciences naturelles ne sont pas l'unique moyen de connaissance ;

2° Il n'est pas nécessaire de résoudre aujourd'hui une difficulté qui peut-être ne se présentera jamais ou qui, si elle se présente, sera entourée de données concrètes telles que la solution en sera facilitée.

Et, dans une note ajoutée, l'auteur indique quelques considérations susceptibles d'éclairer le problème ou tout au moins permettant de le poser d'une façon plus précise :

La science actuelle favorise le monogénisme en ce sens que les savants compétents placent les hommes comme tels dans la même espèce d'êtres, mais non en ce sens qu'ils affirment la descendance de tous les hommes à partir d'un couple primitif unique. Cela, nous ne le pouvons savoir que par la révélation. — Mais, pour que la science puisse jamais démontrer que le polygénisme s'oppose au dogme, il lui faudrait établir : 1° qu'il existe au moins deux races d'hommes, dont l'une ne saurait provenir de l'autre, dont ni l'une ni l'autre ne provient d'une troisième antérieure ; 2° que ces deux races ont coexisté au temps d'Adam... Et c'est cela que, nous appuyant sur la doctrine de l'Eglise, nous disons ne pouvoir devenir certain. (*De Deo Creante*, 1948, p. 204).

B. — Position scientifique. — Il est impossible de conduire nos lecteurs dans le détail des théories scientifiques et dans le dédale des hypothèses qui s'y enchevêtrent. D'ailleurs l'article du 2 octobre 1947 a suffisamment amorcé les directions prises par les auteurs soucieux d'accorder l'hypothèse polygéniste avec la doctrine catholique du monogénisme primitif. Est-il besoin de rappeler que le transformisme mutationniste qui a aujourd'hui les faveurs des savants peut très bien n'avoir porté que sur un couple privilégié : « La solution monogénique (donc monotopique et monochronique) peut satisfaire à la fois les exigences de la Biologie, basées sur l'identité anatomique et physiologique, et celles de la

Théologie, qui ne peut s'accommoder que d'un couple unique. » [3]

Indiquons simplement quelques thèmes plus récents.

1. — Dans *Mesure de l'Homme*, M. Collin n'envisage pas directement le problème du polygénisme. S'inspirant des idées de Daniel Rosa [4], il présente les premières manifestations de la vie sur la terre en des organismes très rudimentaires, possédant tous un plasma propre « qui en fait des espèces séparées, capables d'évoluer d'une manière analogue à l'embryon qui, à partir d'un œuf fécondé, se déploie progressivement et atteint la forme adulte en laquelle il se fixe » (p. 94). Ainsi, la théorie hologénétique de Rosa

assigne à tous les êtres vivants, animaux et végétaux une origine commune, monophylétique. Ils descendent tous « d'une seule espèce primordiale qui, naturellement devait, dès le début, être représentée par des myriades, d'individus ». La première promotion d'êtres organisés, comme les suivantes d'ailleurs, a eu un caractère explosif : « Nous ne pouvons nous en faire qu'une bien faible idée en songeant aux masses de noctiluques ou de bacilles phosphorescents qui embrasent parfois la mer jusqu'aux limites de l'horizon... » (p. 100).

Mais la « perspective phylogénétique », c'est-à-dire l'ensemble d'espèces qu'une espèce primitive a la potentialité intrinsèque de produire, n'est pas sans limite. La potentialité du phylum n'atteint son but que si toutes les espèces qui y sont prédéterminées sont « adaptées ». Or, en fait, l'adaptation manque le plus fréquemment et ainsi « le nombre des espèces réelles est beaucoup plus petit que celui des espèces initialement possibles et l'on observe une réduction progressive de variabilité ou de la perspective phylogénétique » (p. 101).

Pour faire mieux saisir la perspective de l'évolution phylogénétique, Rosa emploie la comparaison suivante :

L'évolution procède comme une fourmi qui grimperait sur un arbre sans pouvoir sauter d'une branche à l'autre et sans pouvoir descendre jamais. A cette fourmi dès qu'elle [aurait] commencé à grimper le long d'une branche primaire, toutes les autres branches primaires avec toutes leurs ramifications seraient interdites, de même que, si de cette branche primaire elle avait commencé à rencontrer un rameau secondaire, il lui faudrait renoncer à tous les autres rameaux secondaires de la branche principale, et ainsi jusqu'au dernier ramuscule (p. 101).

Il arrive donc un moment où tel phylum déterminé atteint sa limite de resserrement, « où la fourmi n'a plus de rameaux à remonter ». L'évolution n'est pas indéfinie : « les espèces s'éteignent ou se fixent comme un adulte qui, au terme d'une ontogénèse normale, ayant dépassé le stade des différenciations cellulaires, est capable de se maintenir longtemps en comblant l'usure des tissus, mais sans fabriquer de tissus nouveaux » (p. 102). Fixité finale de l'évolution, mais, pour certaines espèces, extinction.

Sur ces bases scientifiques, adoptées en grande partie par Montandon [5], le théologien pourrait peut-être esquisser une tentative de conciliation. Aux derniers stades de l'évolution, les « hominidés » se seraient divisés en trois sous-familles : les Paranthropiens, les Anthropiens, les Hominiens, toutes aujourd'hui disparues, sauf cette partie de la sous-famille des Hominiens qui forme l'humanité actuelle, espèce arrivée très probablement à sa fixation, puisque « depuis plusieurs dizaines de millénaires, c'est-à-dire depuis le paléolithique supérieur jusqu'à nos jours, les caractères physiques essentiels de l'Homme n'ont pas changé » (p. 116). Et qui peut nous empêcher de supposer que cette espèce ait commencé, sous l'influence de facteurs internes, mais aussi — la doctrine catholique semble le demander — grâce à une mutation brusque d'où la causalité transcendante de Dieu ne serait pas absente ?

2. — Dans l'article déjà signalé plus haut du P. Marcozzi, nous nous arrêterons plus spécialement au paragraphe concernant le polygénisme considéré dans la pluralité des couples primitifs. Et précisément, ici encore, c'est la théorie de l'ologénèse de Rosa, adoptée par G. Montandon, qui retient l'attention de l'auteur. Etudiant la thèse de Montandon, R. Collin avait bien spécifié (p. 112) que le classement relevé chez lui était *morphologique* et non pas *génétique*. Ce qui nous permettait de demeurer dans l'incertitude quant à l'hypothèse d'une simultanéité de couples primitifs de même espèce. Le P. Marcozzi envisage nettement cette hypothèse et la déclare non confirmée par les faits.

Dans le cas de l'homme, il est vrai que se rencontrent des fossiles humains en des régions très distantes, Pékin (le Sinanthrope), l'Afrique (Kanam) (?) et l'Angleterre (Piltdown) qui sont, semble-t-il, de la même période (Pléistocène inférieur). Au premier abord, on pourrait penser, d'accord avec les ologénistes, à l'apparition simultanée de la famille humaine sur plusieurs points de la terre. Mais, si on l'examine plus attentivement, une pareille supposition ne trouve pas de fondement suffisant. En effet, comment peut-on parler de contemporanéité, quand il s'agit de période embrassant plusieurs milliers d'années, comme sont les périodes du quaternaire. Comment être assuré que le Pléistocène inférieur de l'Afrique correspond exactement au Pléistocène inférieur de l'Angleterre et de Pékin, ou vice-versa ? Les corrélations chronologiques exactes entre régions si lointaines sont présentement impossibles (à établir). Il suffit d'une différence de quelques millénaires pour expliquer la différence et rendre possible l'émigration. (*Gregorianum*, p. 361 ; *De hominis creatione*, p. 25).

L'auteur conclut par une triple assertion : 1° Aucun argument positif ne permet de conclure à une apparition simultanée des Hommes sur plusieurs points de la Terre ; 2° L'hypothèse généralement admise que l'Humanité, comme tout autre espèce, a eu un « berceau », centre d'origine et de diffusion, n'a encore trouvé, au point de vue scientifique, aucun argument valable qui la contredise ; 3° Impossible de résoudre, avec les seules données de la science, la question de savoir si tel centre d'origine a vu apparaître simultanément un ou plusieurs couples primitifs : le problème ne peut être résolu que par une voie différente des sciences naturelles.

[3] Note de M. Cuénot, voir *Ami*, 1947, p. 690-691.

[4] Daniel Rosa (de Modène). — *L'ologénèse* (tr. fr.), Nouvelle théorie de l'évolution et de la distribution géographique des êtres vivants, Paris, 1931, Alcan. — La plupart des auteurs écrivent, comme Rosa : ologénèse. M. Collin estime préférable Hologénèse. Nous suivons ici l'orthographe adoptée par chaque auteur dont il est question. Ologénèse = origine universalisée.

[5] Dr .G Montandon, *L'ologénèse humaine*, Paris, Alcan, 1928. — *L'Homme préhistorique et les préhumains*, Paris, Payot, 1943.

Qu'on relise la note du P. Boyer sur le polygénisme (voir ci-dessus), et on constatera la parfaite concordance de sa position avec celle de son confrère. Ni l'un ni l'autre ne contestent les faits avancés par les savants ; c'est l'interprétation des faits qui provoque chez les deux auteurs une réserve très fondée.

3. — Est-il possible d'aller plus loin et de justifier scientifiquement un monogénisme primitif ? Le P. J.-C. Carles, S. J., dans une étude publiée dans les *Archives et Philosophie* et à laquelle il a déjà été fait allusion [6], a voulu l'établir.

Il retrace tout d'abord à grands traits l'histoire du polygénisme. Il expose ensuite les arguments sur lesquels on pense pouvoir appuyer cette hypothèse et en montre le peu de consistance.

Ces arguments sont au nombre de trois :

1° *Un argument biologique fondé sur les différences existant entre les races humaines et les ressemblances avec les divers Anthropoïdes.* — On trouve des caractères qui séparent les races et qui d'autre part les rattachent à telle ou telle espèce de Singe.

Les rapprochements établis reposent sur des caractères de bien peu d'importance ; les différences « spécifiques » ne seraient-elles pas dans la plupart des cas des différences individuelles ? M. Henri V. Valois [7] montrait la faiblesse de l'argumentation polygéniste et concluait nettement et sans peur d'être contredit :

> En réalité, il n'existe absolument aucune preuve sérieuse en faveur des théories polyphylétiques. L'anatomie comparée est ainsi, pour sa part, très catégorique ; elle confirme de tous points la distinction classique des Hommes et des Anthropoïdes en deux groupes zoologiques différents et ne s'interpénétrant pas. Sans préjuger de ce qui a lieu pour les Anthropoïdes, elle nous indique que la seule solution logique pour le genre humain est celle qui admet l'origine monophylétique (p. 91-92).

2° *Un argument paléontologique fondé sur les différences entre fossiles humains.* Même si toutes les races humaines actuelles ont une commune origine il ne s'ensuit pas qu'il en soit de même pour tous les types d'hommes dont on a retrouvé les fossiles. Et l'on peut se poser la question de savoir si les différences qui existent entre eux ne sont pas telles, qu'elles rendent probable le polygénisme. — Le P. Carles ne le pense pas. Adoptant une position qui bouleverse quelque peu les données reçues jusqu'ici, il admet l'antériorité de l'*Homo sapiens* sur l'Homme de Néandertal, fait de celui-ci l'ancêtre de l'Homme moderne et affirme que les Hommes antérieurs du groupe des Anthropiens qui peuplaient la terre au paléolithique inférieur, Sinanthrope, Pithécanthrope, etc., « semblent bien ne pas être très différents les uns des autres :

> Ils ne présentent pas en tous cas de différences qui permettraient d'attribuer à un tel plutôt qu'à un tel autre la paternité de la race jaune ou de la race noire. Ils ont l'air de former eux aussi un groupe assez homogène malgré les différences individuelles ou raciales plus ou moins prononcées. Certains paléontologistes, comme Weidenreich [8] dans sa magistrale étude du Sinanthrope en arrivent même, devant cette homogénéité humaine et préhumaine, à ne voir dans tous ces types présents et fossiles qu'une seule espèce dont les formes diverses ne seraient tout au plus que des races (p. 93).

3° *Un argument géographique fondé sur l'extension originelle des espèces.* C'est l'argument de la « Biogéographie », l'argument principal de l'ologénèse. S'il était vrai que toute espèce naissante soit apparue partout à la fois sur la surface du globe il faudrait bien admettre la thèse Rosa - Montandon. Mais est-ce vrai ? Ici, l'auteur fait les mêmes réserves que le P. Marcozzi : « Pour que nous soyons amenés à admettre l'ologénèse il faudrait que soit démontrée pour une espèce naissante son extension mondiale ou plus exactement sa naissance mondiale, il faudrait que l'on soit bien sûr que cette extension n'a pu être acquise au cours d'un siècle ou d'un millénaire par des migrations extensives à partir d'un berceau » (p. 94). En regard des affirmations peu fondées des ologénistes, de Ch. Fraipont, en particulier [9], le P. Carles oppose les localisations indiscutables de certains « berceaux » d'espèces naissantes, telles qu'a pu les préciser H. Alimen, collaboratrice de L. Joleaud pour l'édition posthume de son *Atlas de Paléobiogéographie*. Reprenant l'argumentation de Marcozzi, C. écrit fort justement :

> On parle de simultanéité : tel individu de Chine aura vécu en même temps que tel autre en Bretagne. Au primaire ou au secondaire « en même temps » doit se traduire par « à dix millions d'années près » ; au début du Quaternaire, la précision de 100.000 ans semble possible ; au Pléistocène moyen, à l'époque de l'Homme de Néandertal, peut-on dater relativement à 10.000 d'années près un événement de Bretagne et un autre de Chine ? Mais alors, si un paléontologiste affirme que telle race humaine a vécu en même temps dans ces deux pays, n'oublions pas qu'il ne faut pas mille ans pour venir de Chine en Bretagne ! (p. 96).

Et l'auteur de conclure : « Laissons les ologénistes à leurs affirmations souvent fausses, jamais prouvées ».

Enfin, il réfute la position de ceux qui, comme le P. Teilhard de Chardin pensent que « la science, laissée à elle-même, ne songerait jamais — c'est le moins qu'on puisse dire — à attribuer une base aussi étroite que deux individus à l'énorme édifice du genre humain » [10]. La difficulté n'est pas d'expliquer la multiplication des hommes en partant d'un couple unique ; elle est de comprendre — la vie étant la même partout et ses raisons d'évoluer existant à l'intérieur d'elle-même — « comment telle espèce qui naît en Europe ne naîtrait pas aussi en Afrique ou en Asie où l'on trouve l'espèce parente, pourquoi elle naîtrait en un seul endroit et non en cinquante à la fois. »

Ceux qui raisonnent ainsi perdent de vue deux notions importantes de la biologie : stabilité et spontanéité de la vie. L'évolution conçue par Lamarck

[6] J. Carles, *L'Unité de l'espèce humaine, Polygénisme ou Monogénisme.* — Archives de philosophie, vol. XVII, cah. 2, p. 84-100. — A deux reprises déjà, l'*Ami* a présenté des ouvrages de grande valeur, écrits par cet auteur : *Problèmes d'hérédité*, 1947, p. 381 ; *Unité et vie*, 1948, p. 256.

[7] Henri V. Valois, dans *Revue générale des sciences*, 1927 ; dans *Anthropologie*, 1929 ; dans *Anthropologie de la population française*, Paris, 1943, Didier ; dans *Les Races humaines*, Paris, 1944, Presses Univ. de France.

[8] Weidenreich, *The Skull of Sinanthropus pekinensis*, dans *Palæontologica Sinica*, 1943.

[9] Ch. Fraipont et S. Leclercq, *L'évolution : Adaptations et mutations ; Berceaux et Migrations*, Paris, 1932, Hermann.

[10] *Revue des Questions scientifiques*, janvier 1930. Voir *Ami*, 2 oct. 1947, p. 691.

ou Darwin ignore ces notions. Les espèces sont stables grâce à l'immutabilité des caractères héréditaires et il est difficile de s'écarter de l'ornière tracée. L'écart — De Vries l'a démontré — peut se faire uniquement par des mutations et ces mutations sont imprévisibles et rares ; elles le sont d'autant plus qu'elles sont plus importantes. L'espèce nouvelle, dit J. Rostand [1], « prend naissance dans un germe unique ; l'espèce est inaugurée par un individu exceptionnel ».

Il semble qu'on puisse conclure « qu'il n'existe pas de raison sérieuse d'abandonner la vieille position monogéniste, plus solide aujourd'hui que jamais » (p. 98) [2].

IV. — Elévation et chute de l'homme

Cette dernière partie de notre Chronique sera traitée brièvement. Quelques indications d'ailleurs suffiront à montrer l'intérêt et l'actualité des sujets abordés.

1. — Indiquons tout d'abord le caractère à la fois très traditionnel et très moderne du traité du péché originel, seconde partie du *De Deo creante et elevante* du P. Boyer. L'auteur n'ignore pas les ressemblances du récit de la Genèse et des mythes babyloniens. Ne pouvant approfondir en deux pages les discussions soulevées par les incrédules, il esquisse la solution du problème de l'interdépendance : quelques points de vérité se sont conservés dans les récits babyloniens, qui, bien loin d'infirmer la valeur du récit de la Genèse, en sont plutôt une confirmation (p. 317-318).

Très thomiste, sa définition du péché originel, lequel « ne consiste pas formellement dans la concupiscence, mais dans la *privation de la justice originelle*, qui acquiert en nous le caractère de faute en tant qu'elle dérive du péché du premier homme. Il est donc volontaire par la volonté d'Adam, *en tant que chef naturel* (de l'humanité). La concupiscence est *l'élément matériel* du péché » (p. 358). — On a souligné les éléments proprement thomistes de la définition. Toutefois, dans la démonstration de la thèse, l'auteur semble atténuer quelque peu sa fidélité à la pensée de S. Thomas en essayant une conciliation entre deux interprétations assez divergentes de cette pensée : « De l'essence du péché originel est la privation de la justice originelle, *du moins en ce que cette justice contient de principal et de formel, la grâce sanctifiante* » (p. 362) [3].

Signalons aussi le traité du P. Daffara, O. P. [4], traité de forme classique et traditionnelle et cependant suffisamment ouvert aux aperçus et controverses de la théologie contemporaine. Ce traité est, en réalité, une introduction au *De Verbo Incarnato :* après la chute, la réparation. Dans sa définition du péché originel, l'auteur semble identifier « justice originelle » et « grâce sanctifiante » : « Le péché originel consiste essentiellement dans *la privation habituelle de la grâce sanctifiante*, laquelle tient son caractère de privation, c'est-à-dire de faute, de ce qu'elle a pour cause le péché d'Adam » (p. 77). La concupiscence n'est que l'élément matériel du péché originel.

2. — Mais l'élévation d'Adam à l'ordre surnaturel ramène forcément le problème du surnaturel en regard des « exigences » de la nature humaine. Et du coup, nous retrouvons un écho des controverses suscitées par la publication du *Surnaturel* du P. de Lubac.

a) Le P. Guy de Broglie [5] étudie la « gratuité de l'ordre surnaturel ». Après avoir établi, d'après l'Ecriture et les Pères, l'absolue gratuité et la contingence de notre vocation à un ordre surnaturel se terminant à la vision béatifique, il montre la portée exacte des condamnations infligées à Baïus et à Jansénius. Pour lui, Baïus et les Jansénistes ont été condamnés « pour avoir admis que la vision bienheureuse était la seule fin nécessaire à laquelle Dieu pouvait appeler l'homme et vers laquelle seule l'homme pouvait se diriger louablement » (p. 449). Et l'auteur d'ajouter que l'encyclique *Pascendi* confirme cette condamnation, en visant des catholiques qui, « répudiant l'immanence comme doctrine, l'emploient néanmoins comme méthode d'apologétique... admettant, dans la nature humaine, au regard de l'ordre surnaturel, non pas seulement une capacité et une convenance... mais une vraie et rigoureuse exigence ». Selon le P. de B., c'est toute exigence vraie, toute nécessité de l'ordre surnaturel, qu'exclut ici l'encyclique. Aussi, conclut-il, « nous ne pouvons pas facilement comprendre comment on peut concilier avec ces récentes affirmations de l'Eglise, la doctrine selon laquelle la nature humaine ne peut être appelée par Dieu à une destinée qui ne soit pas la vision béatifique » (p. 455).

Faut-il, pour autant, en inférer la possibilité de l'état de nature pure ? N'être pas appelé à la vision béatifique n'est pas nécessairement être destiné à une fin purement naturelle. Cette destination à un bien proportionné aux exigences de la nature considérée en elle-même, beaucoup de scolastiques l'enseignent ; mais ceux qui font reposer les lois naturelles, non sur l'essence même des choses, mais sur

[1] J. Rostand, *Etat présent du Transformisme*, Paris, 1931, p. 145.

[2] Dans une lettre à M. J. Coppens, professeur à Louvain, le R. P. A.-M. Dubarle (voir *Ami*, 1947, p. 692) a précisé sa pensée au sujet du Polygénisme : « L'hypothèse scientifique du polygénisme à laquelle je n'ai pas voulu fermer complètement la voie au nom de l'Ecriture, n'oblige pas à recourir à une interprétation transhistorique, au sens que vous définissez. Dans cette hypothèse, on dira seulement que la déchéance actuelle de tous les hommes résulte non d'un seul péché d'un ancêtre unique, mais de plusieurs fautes indépendantes commises dès les origines des divers rameaux humains » (*Eph. theol. lov.*, déc. 1947, p. 660).

Le P. Lennerz envisage cette hypothèse et montre bien à quelles difficultés elle se heurte : Il faudrait admettre que tous les premiers humains aient été constitués dans l'état de justice originelle ; que tous aient reçu un précepte divin ; que tous l'aient transgressé avant d'engendrer des fils. De plus le dogme catholique exige que le péché d'origine — péché originant, comme dit l'Ecole — soit un. Dans l'hypothèse polygéniste, cette unité disparaît et pour sauvegarder le dogme, il faut l'entendre en un sens essentiellement différent. Cf. *Gregorianum*, fasc. cit., p. 420-421.

[3] Sur cette divergence dans l'interprétation de la pensée de S. Thomas, voir notre article *Justice originelle*, D.T.C., t. VIII, col. 2040-41.

[4] Marcolinus Daffara, O. P. — *De peccato originali et de Verbo Incarnato*. In-8 de XIV-464 p. — Turin, Marietti ; Paris, Lethielleux. — Nous reviendrons plus longuement sur cet excellent ouvrage dans la prochaine chronique de théologie.

[5] G. de Broglie. — *De gratuitate ordinis supernaturalis ad quem homo elevatus est.* Dans *Gregorianum*, fasc. cit., p. 435-463 (*De hominis creatione...*, p. 99-127).

la volonté divine, n'admettent que des destinations voulues et imposées par Dieu. Thèse volontariste ; thèse spécifiquement philosophique et qui, pour fausse que l'estime notre auteur, ne mérite cependant aucune note théologique. Et cependant, au point de vue philosophique, si l'on peut facilement tourner en dérision l'hypothèse de la nature pure, les plus qualifiés des adversaires de l'état de nature pure n'ont encore apporté que des arguments sans efficacité : arguments procédant d'une supposition erronée concernant la nécessité de l'ordre surnaturel ; arguments procédant de principes philosophiques sans consistance ; arguments fondés sur une ignorance du sujet, l'hypothèse combattue n'étant qu'une conception particulière et arbitraire de la nature pure (p. 462).

b) Le P. Boyer (*De Deo creante*, p. 255) introduit tout un paragraphe nouveau pour formuler un jugement nettement négatif sur la thèse du P. de Lubac.

Le P. H. de L. a proposé cette opinion : L'Ordre surnaturel, grâce et gloire, n'est dû en aucune façon à la nature humaine. Et cependant la nature humaine ne peut exister qu'élevée à cet ordre ; car en elle est inné le désir naturel de posséder Dieu par la vision béatifique. Un tel désir existant, la nature serait mutilée, si elle n'est pas ordonnée réellement à cette vision. Ainsi l'ordre spécifié par la fin de la vision bienheureuse est tout à la fois le seul ordre possible pour la nature humaine et cependant surnaturel, parce qu'il est gratuitement conféré par Dieu et ne peut être atteint par les seules forces naturelles.

Or ces (affirmations) ne paraissent pas pouvoir s'accorder avec la notion vraie de l'ordre surnaturel... Tout ce qui est contenu dans une nature, à titre soit d'élément constitutif, soit d'effet, soit d'exigence, tout cela est naturel, proportionné aux forces naturelles ou tout au moins ne transcende pas l'ordre naturel.

Et, pour plus ample discussion, l'auteur renvoie à son article de *Gregorianum*, de décembre 1947. Mais, dans le fascicule déjà indiqué de 1948, il revient à la charge, dans un court article : *Morale et Surnaturel* [6]. C'est à la fois M. Maritain et le P. de Lubac qui sont mis en cause : « Nous disons à M. Maritain : notre situation de créature placée dans l'ordre surnaturel modifie sans doute la règle de notre conduite, mais elle ne modifie pas notre philosophie morale ; et nous disons au P. de Lubac que cette situation n'est pas la seule possible et que par suite on doit concevoir un acte moralement bon qui ne soit pas un acte surnaturel » (p. 543). Il semble au P. B. que le P. de Lubac a soutenu la thèse qu'il ne saurait y avoir liberté que dans l'ordre surnaturel. Or la moralité n'existe que là où s'exerce la liberté. Tout acte moral est donc, s'il est bon, ordonné à la vision intuitive et y conduisant de quelque façon ; s'il est mauvais, il est un refus de la même vision.

Pour réfuter cette position, il se demande

que serait une nature qui ne pourrait, sans un secours extérieur, avoir aucune action de celles qui lui sont propres ? La nature est précisément conçue comme un principe d'activité, et d'une activité non point quelconque, mais proportionnée à cette nature. Or l'activité proportionnée à la nature humaine, intelligente, c'est une activité raisonnable et libre. Dire qu'elle en est incapable par ses propres forces, c'est nier que par elle-même elle soit une nature raisonnable ; c'est se contredire. A tout le moins, ces forces qui lui seraient nécessaires pour agir, bien que venant de l'extérieur, feraient partie de son équipement naturel et ne pourraient être appelées *surnaturelles*. Cette nature ne devrait point être dite élevée, mais seulement achevée et complétée par le secours qui lui survient (p. 541).

c) Dans un récent article, le P. de Lubac a répondu et sa réponse semble bien dissiper quelques malentendus [7]. Tout d'abord, il reprend les thèmes sur lesquels il entend ne pas transiger :

— Dans l'ordre actuel de la Providence, l'homme n'est créé qu'en vue de la fin surnaturelle, de cette fin dont sa nature porte en elle-même le désir ; ce qu'il faut montrer, c'est que, « pour cet être même, il n'y a pas « exigence » d'une telle fin, au sens où ce mot fait justement scandale ».

— L'hypothèse d'une nature pure ne résout rien. Car la nature pure ne serait réalisée que dans un monde qui ne serait plus le nôtre. Entre l'homme qui, par hypothèse, n'est pas destiné à voir Dieu, et l'homme que je suis en réalité, il n'y a qu'une identité abstraite. L'hypothèse de la nature pure, qu'on l'accepte ou qu'on ne l'accepte pas, n'avance donc pas la question.

— D'autre part, il faut pouvoir dire que, dans cet ordre où ma fin est placée dans le surnaturel, ce surnaturel apparaît gratuit par rapport à la nature concrète dont je participe *hic et nunc*. Et ici, le P. de L. fait une concession importante : « Si certains esprits se sentaient dans l'impossibilité de sauver cette Vérité divine sans recourir encore à la pure nature nous serions les premiers à leur dire que non seulement ils ont le droit de la maintenir, mais qu'ils n'ont pas le droit de l'abandonner » (p. 100).

Quoi qu'il en soit de l'hypothèse de la nature pure, quelques assertions du P. de L. suffiront à montrer les points par lesquels pourrait se faire la conciliation :

Entre la nature existante et le surnaturel auquel Dieu la destine, la distance est aussi grande, l'abîme est aussi profond, l'hétérogénéité est aussi radicale qu'entre le non-être et l'être... Ce n'est pas le surnaturel qui s'explique par la nature, au moins comme postulé par elle ; c'est la nature qui s'explique, aux yeux de la foi, par le surnaturel, comme voulue pour lui. Considérée en elle-même, statiquement pour ainsi dire, ou encore « dans son espèce », ma nature n'est que ce qu'elle est : il n'y a pas en elle, répétons-le, le moindre élément surnaturel. Mais pas plus qu'on n'a le droit d'envisager, sinon par manière de dire, un sujet réel avant sa position dans l'être par l'acte créateur, pas davantage on ne pourrait réellement envisager cette nature avant d'y voir inscrite sa finalité surnaturelle. Ainsi ce n'est en aucun cas la nature qui d'elle-même appelle le surnaturel : c'est le surnaturel, si l'on peut ainsi parler, qui suscite la nature avant de la mettre en demeure de l'accueillir (p. 104-105).

Deux vérités traditionnelles sont à maintenir : « L'homme ne peut vivre que par la vue de Dieu et cette vue de Dieu dépend absolument du bon plaisir divin » (p. 116). Si l'on n'entrevoit pas encore de solution pour accorder ces deux vérités, ne vaudrait-il pas mieux se contenter de « tenir les deux bouts de la chaîne » ? Toutefois, « le désir du surnaturel, si naturel et si sérieux qu'il soit, n'est en aucun état de cause ce qui détermine le don

[6] Ch. Boyer, *Morale et Surnaturel*, dans *Gregorianum*, fasc. cit., p. 527-543 (*De hominis creatione...*, p. 128-144).

[7] H. de Lubac, *Le Mystère du Surnaturel*, dans *Recherches de science religieuse*, t. xxxvi, p. 80-121.

effectif de la part de Dieu. Entre ces deux termes, le rapport ne peut être qu'inverse : c'est la volonté du donateur qui éveille le désir en celui qu'elle veut atteindre » (p. 117). Mais la raison seule est incapable de nous faire connaître ce désir selon toute sa nature et toute sa force. C'est là qu'est le mystère, aussi bien du côté de l'homme que du côté de Dieu (p. 118).

Nous n'ajouterons qu'un mot. Si le désir « naturel » de voir Dieu, si notre fin surnaturelle, ne sont pleinement connaissables qu'à l'aide de la grâce ; si d'autre part, la nature, par elle-même, « n'est que ce qu'elle est » et ne comporte aucun élément surnaturel, le problème semble se simplifier considérablement. Dégagée de l'irritante question de la pure nature, dont la solution théologique présupposerait la démonstration de ses bases philosophiques, la thèse du P. de Lubac avec les adoucissements qu'il vient d'y apporter, se rapproche sensiblement de celle de ses contradicteurs.

3. — Quelques lignes, pour terminer, sur la nature du péché d'Adam, telle que l'a proposée, avec toutes les nuances nécessaires, M. Coppens dans son récent opuscule : *La connaissance du Bien et du Mal et le Péché du Paradis* [8]. L'ouvrage a été présenté dans l'*Ami*, 1949, p. 117. On voudrait simplement marquer ici, au point de vue théologique, que l'interprétation sexuelle que le professeur de Louvain superpose à l'interprétation traditionnelle du péché d'orgueil sans la contredire, ne soulèvera chez les théologiens aucune objection de principe. Bien au contraire, son exégèse montre, dans le récit de la chute, « une prédication, à la fois prophétique et sapientiale, dirigée non seulement contre l'orgueil humain, mais aussi contre cette autre aberration majeure qui écarte l'humanité de Dieu, à savoir la concupiscence charnelle et ses appétits désordonnés » (p. 8).

Dans un long article où il aborde la plupart des questions qui se sont posées, au sujet d'Adam et d'Eve (origine, création immédiate, âge, science, connaissance du bien et du mal, unique couple primitif, etc.) [9], le P. Asensio analyse et critique cette conception de Coppens. Trois difficultés principales sont relevées : 1° Pourquoi l'aspect sexuel est-il si voilé dans le texte sacré ? 2° Comment démontrer que l'auteur a cherché son inspiration dans quelque récit cananéen ? 3° Comment prouver le symbolisme de la narration ? Ces difficultés, bien que réelles, ne sont pas telles qu'elles doivent nécessairement mettre un terme aux investigations des exégètes.

A. Michel.

[8] J. Coppens, *La connaissance du Bien et du Mal et le péché du Paradis*. In-8 de 156 p. (Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia). — Le texte de la conférence est suivi de sept appendices : I. L'Analyse littéraire de Gen. II-III. Le problème des documents ou sources littéraires. — II. La Science du bien et du mal. Notes complémentaires. — III. L'Interprétation sexuelle de Gen. II-III. — IV. Les Déesses aux serpents en Palestine, en Syrie et en Egypte. — V. Le Serpent, symbole des divinités chtoniennes, divinités de la végétation. — VI. Les principales divinités égyptiennes et babyloniennes à forme de serpent. — VII. Une interprétation nouvelle de Gen. III, 22. — Documentation figurée.

[9] F. Asensio. *De persona Adæ et de peccato originali originante secundum Genesim*, dans *Gregorianum*, fasc. cit., p. 454-526 (*De hominis creatione...*, p. 145-207).

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

Georges Goury. — *Précis d'archéologie préhistorique*. **Origine et évolution de l'homme. T. I. Epoque paléolitique.** — In-8 de 528 p., 154 fig. — Paris, Editions A. et J. Picard, 1948.

La première édition de cet ouvrage a été présentée dans l'*Ami* (1928, p. 322-327), avec tous renseignements préliminaires utiles à l'exacte intelligence de son contenu. Vingt-et-un ans après la première, cette seconde édition nous met en présence d'un nouvel ouvrage, tant le texte a été augmenté et remanié.

Le problème de l'origine de l'homme est mis au point d'après les plus récents travaux : en 1937/38, découverte, dans l'île de Java et toujours sur les bords de la rivière du Solo, de plusieurs ossements, calottes crâniennes notamment, se rapportant au genre *Pithecanthropus*, qui, de plus en plus, s'avère un Anthropomorphe, arrivé à un degré d'évolution supérieur, mais ayant épuisé, en quelque sorte, sa puissance évolutive propre ; dans la terrasse moyenne de cette même rivière du Solo, on a trouvé, d'autre part, onze crânes d'hommes cette fois, à caractères néanderthaloïdes et dont on a baptisé la race *Homo soloensis* ; — en 1928 et années suivantes, découverte, à quelque 40 kilom. de Pékin, dans la grotte de Chou-Kou-Tien, des crânes de *Sinanthropus*, dont on ne saurait dire s'ils appartiennent à un homme ou à un anthropoïde ; d'autant plus que les foyers et les quartz taillés ne sont pas forcément l'œuvre du Sinanthrope, mais pourraient être celles d'un néanderthaloïde contemporain et dont on a retrouvé quelques restes. Pourquoi M. G. a-t-il laissé de côté l'Africanthrope du lac Niarasa (1935) ? Sans doute parce qu'il n'estime pas possible de le ranger dans une lignée hominienne ou préhominienne. N'empêche, il convenait de le signaler et même de le discuter, tout comme le Pithécanthrope ou le Sinanthrope ; d'autant plus que les récentes découvertes en Afrique méridionale n'iront pas, peut-être, sans nous réserver quelques surprises. Au cours du volume, en outre, nous sommes renseignés sur les restes humains, classés à chacune des grandes époques, et sur la place à laquelle ils s'insèrent dans le *phylum* humain : Homme — ou plutôt femme — de Swanscombe (Angleterre, 1936) dont les restes (fragments de crâne), d'une conservation remarquable, rappellent, en plein paléolithique inférieur, l'homme actuel, devançant ainsi, dans le temps, le type néanderthalien de gisements d'âge postérieur ; — crâne de Fontéchevade (Charente, 1947) de caractères analogues... Bref, l'auteur nous donne un tableau succinct — comme il convient à un Précis — de la situation, telle qu'elle se présente en 1947. Rien d'essentiel, au reste, de modifié dans les conclusions générales telles que les présentaient l'*Ami* en 1925 (voir notamment les citations des pp. 324 et 326-327).

La classification est souple. Le lecteur a, beaucoup plus nettement, l'impression de sa complexité. Il est mis en présence de juxtaposition de peuples et de civilisations contemporains et qui, pourtant, s'ignorent, civilisations qui se sont développées parallèlement, réagissant les unes sur les autres. On n'insistera jamais assez sur ces synchronismes et ces interférences. Le chapitre sur l'art quaternaire et son interprétation est sensiblement écourté ; c'est que l'A. nous annonce un ouvrage en préparation, *Les religions de la préhistoire*, titre qui nous ramène plus de vingt-cinq ans en arrière. Nous posséderons cette fois, espérons-le, — le rajeunissement que M. Goury a su insuffler à son Précis nous est garant, — l'ouvrage nuancé qui nous manque et qui ne saurait être, faits et commentaires, trop objectif.

G. D.